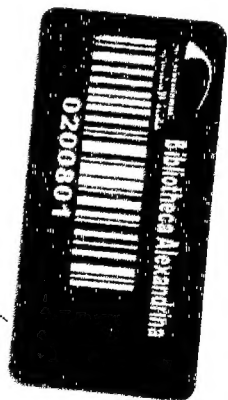


دكتور محمد عبد الحليم

المنهج الفلسفي

بين الغزالي وديكارت



دكتور محمود حمدي زقزوق

المنهج الفلسفي بين الفزالي وديكارت

٥٤١٠٢



دار المعارف

تصميم الغلاف : منال بدران

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

د فاعلم يا أخى أنك متى كنت ذاهبًا إلى تعرف الحق بالرجال
من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك . فإن العالم من
الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطى الضوء . ثم انظر
ببصرك ، فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس . فمن
عول على التقليد هلك هلاكًا مطلقًا .

الإمام الغزالي
(من كتاب معراج السالكين)

تقديم

للأستاذ الدكتور محمد البهى^(١)

إن هذا الكتاب ليس كتاباً مدرسياً لطلاب يريدون أن يقفوا بادئ ذي بدء على منهج الغزالي أو منهج ديكارت فى البحث وطريقة التفكير لأى منهما . بل هو بالأحرى « مناقشة » علمية - أكاديمية - تحاول أن تبرهن :

أولاً : على التوافق فى مراحل التفكير بين الغزالي وديكارت فى منهج البحث لديهما ، دون الادعاء بأن الثانى قد تأثر بالأول منهما ، لأن هذا الادعاء لا يكفى فيه وجود التوافق فى مراحل التفكير ، ولا التقدم الزمنى لأحدهما عن الآخر . بل لابد فيه مع ذلك من وجود ثبت تاريخى يكشف عن هذا التأثير بالتلمذة المباشرة أو غير المباشرة لمن تأثر منهما على من أحدث الأثر . وذلك ما لم يعرض له المؤلف فى بحثه ، وما لم يقصده فى كتابه .

وثانياً : على أن الغزالي قد التزم منهج بحثه فيما كتب ، سواء فى معارضته للفلسفة الإغريقية وبالأخص : الفلسفة الإلهية منها ولبقية الاتجاهات المذهبية الأخرى .. أو فى احتضانه للرسالة الإلهية فيما جاء به القرآن الكريم . فهو فى هذا ، وذاك : مفكر ، استخدم العقل فيما عارض وأنكر ، أو فيما تبني واحتضن .

فالغزالي قد واجه عدة مدارس مختلفة فى عصره ..

قد واجه المتكلمين على اختلاف مذاهبهم ..

والفلاسفة المسلمين وهم الذين بنوا الفكر الإغريقى (الوثنى فى صورته المنطقية) وآثروا التوفيق بينه وبين مبادئ الإسلام وبالأخص فيما يتصل بالله الخالق .

والباطنية وهم الذين أبعدوا تعاليم الإسلام ، اكتفاء بتعاليم الإمام ، وإن لم يكن على قيد الحياة .

(١) اختاره الله تعالى إلى جواره فى ١٠/٩/١٩٨٢ م . وقد كان الدكتور محمد البهى أحد أعلام الفكر الإسلامى المعاصر ، وواحداً من الرواد القلائل الذين تركوا بصمات بارزة على تطور هذا الفكر . ويشهد على ذلك ما تركه الأستاذ الدكتور محمد البهى من مؤلفات رصينة فى جوانب مختلفة من جوانب الفكر الإسلامى . وقد تمثلت ريادته - بالإضافة إلى مؤلفاته - فى مدرسة فكرية تسير على نهجه فى سبيل تأصيل الفكر الإسلامى ، ومواجهة التيارات الغريبة عن الإسلام ، بمنهج إسلامى أصيل ، يلبى حاجة المجتمع الإسلامى المعاصر ، ولا يتركه نهبا لشتى التيارات الشرقية أو الغربية .

والمصوفة وهم الذين آثر بعضهم أن ينادى « باتحاد » الإنسان مع الله ، أو بإسقاط التكالييف الدينية عن بلغ « مستوى معيناً » فى الكشف منهم .

واجه الغزالى هذه الاتجاهات على أن كلا منها يدعى « الحقيقة » له ، وبالتالى يرمى ما عداه من اتجاهات أخرى : بالضللال أو الانحراف .

والواقع أن الغزالى واجه « فوضى » مذهبية من جانب ، وضعفاً فى القدرة على الاستقلال فى الحكم عليها واستخلاص الصواب من بينها ، وتوضيح ما هو الإسلام فيها من جانب آخر .. واجه تبعية مذهبية وخصومة طائفية ، وضياءاً لمبادئ الإسلام بين تلك التبعية المذهبية وهذه الخصومة الطائفية . فلم يشأ أن يكون واحداً من الأتباع ، أو من الخصوم . بل أراد أن يكون مسلماً يتبع القرآن ويؤمن بوحى الرسالة .. أراد أن يكون مستقلاً عن هذه الاتجاهات فيما يؤمن به .. أراد فحسب أن يكون حكماً بين مذاهب عهده ومدارسها على اختلاف أنواعها فتجرد عن التبعية لأى منها ، واستقل بتفكيره ليضع القيمة الحقيقية فى نظره لكل منها .. أراد أن يقيّمها . ولا يستطيع ذلك إلا إذا انفك عن التبعية لها . لكنه مع ذلك يبقى هو ومن سار على منهجه فيما بعد تابعاً لكتاب الله وسنة رسوله الصحيحة .

إن الغزالى بطريقه المستقل فى التفكير ، وفى التقييم ، وفى الحكم ، أراد أن يدفع عن الدين ضعف المذهبية ، وتورط الطائفية فى الأخطاء من أجل رجحان المذهب ، وسيادة لطائفة فى المجتمع . فكان طريقه فى التفكير :

هو « الشك » فيما كان مطروحاً أمامه من مذاهب ومدارس .. أى تنحية التبعية لأى منها جانباً ، واسترسل فى استخدام الشك - كطريق إلى الوصول إلى يقين - فى كل المعارف الحسية والعقلية .

وابتدأ يفكر فيما هو حقيقيٌ ويقينى . فتوصل إلى حقيقتين لا سبيل إلى إنكارهما أبداً :

١ - إلى حقيقة العقل فى البدن .

٢ - وإلى حقيقة الله فى الوجود .

والعقل البشرى هو النور الإلهى فى بدن الإنسان ، بينما الله جل جلاله هو النور الكامل والأسمى فى الوجود كله : « فى القلب غريزة تسمى النور الإلهى .. وقد تسمى العقل ، وقد تسمى البصيرة الباطنة ، وقد تسمى نور الإيمان واليقين »^(١) .. « إنه الحس السادس الذى يعبر عنه بالنور ، أو بالقلب ، أو ما شئت من العبارات » .

(١) من كتاب الإحياء ٢٩٩/٤ (من نقل المؤلف فى نهاية فصل : معرفة الله) .

والمعرفة الصحيحة - بناء على إدراك هاتين الحقيقتين - ما طابق فيها العقل رسالة الله : د فالعقل كالأساس ، والشرع كالبناء ،^(١) .. د ولا يتصور أن يشتمل السمع (الوحي) على قاطع مخالف للمعقول ،^(٢) .

ومعنى مطابقة العقل لرسالة الله : أن ما تأتي به الحقيقة العقلية هو فى إطار الحقيقة الإلهية . والحقيقة الإلهية هى إذن المرجع والحكم لما تأتي به الحقيقة العقلية من بحوث ، وآراء ، ومعارف . إذ الله هو الموجود الكامل بذاته ، والإنسان بما فيه العقل هو الموجود الناقص ، الذى يرتبط وجوده بوجود الله : د وعلى الجملة فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات ، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتبنيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقد ، وتارة بالتعليم وذلك فى الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد ،^(٣) .. د فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضان ، بل متحدان ،^(٤) .

ولكى يؤدي العقل وظيفته فى غير انحراف - فى نظر الغزالي - يجب أن يتجرد الإنسان عما يتصل بالبدن من المحسوسات : من المتع والشهوات : د إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس ، وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق ،^(٥) . وهنا كان الزهد هو الطريق إلى حمل العقل للوصول إلى كشف الحقائق فى غير وهم وليس . وبالتالي :

كان التصوف هو الخطوة الثالثة فى منهج الغزالي ، بعد الشك فى قيم المعارف الحسية والعقلية المطروحة أمامه فى مختلف الاتجاهات العديدة ، وبعد الوصول إلى حقيقة العقل فى البدن ، وحقيقة الله فى الوجود .

وكلما كان زهد الإنسان قويا كلما كان إدراكه لحقيقة الأشياء واضحا . ولكنه على أية حال لا يصل إلى الكشف المطلق إلا بعد فناء الجسم . وهنا دور الرسالة الإلهية باق ، طالما الإنسان قد يخلط بين الصواب والخطأ بفعل الوهم ، أو طالما لا يقدر مهما حرص على الزهد ، على أن يصل إلى الكشف المطلق . د فأما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ،

(١) معارج القدس ٥٩ (من نقل المؤلف فى فصل العقل والنبوة) .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ١٠٧ (من نقل المؤلف فى فصل العقل والنبوة) .

(٣) معارج القدس ص ٦١ (من نقل المؤلف فى فصل العقل والنبوة) .

(٤) المرجع السابق ص ٦٠ (من نقل المؤلف فى فصل العقل والنبوة) .

(٥) من كلام الغزالي فى نقل المؤلف (فصل العقل والتصوف) .

بل رأى الأشياء على ما هي عليه ، وفي تجريده عسر عظيم . وإنما يكمل تجرده عن هذه التوازن بعد الموت ،^(١) .

* * *

وهكذا . شك الغزالي هو طرح الاعتماد على التبعية والتقليد للمذاهب والمدارس المختلفة التي وجدت في عصره ، والتي أدى اختلافها إلى تمزيق المسلمين إلى شيع وأحزاب متناحرة ، ووصل بالأمّة الإسلامية إلى ضعف وانحطاط في مستويات : السياسة ، والعلاقات الاجتماعية ، والارتباط على أساس من الإيمان بالله وحده . وفي الوقت نفسه وضع هذه المذاهب والمدارس أمام النقد المتجرد عن الهوى والغرض .

وأساس هذا النقد المتجرد هو الوقوف به عند حد العقل في الإنسان الزاهد أو عند حد العقل الزاهد ، وكذلك عند حد المسموع من كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام . أى أن قوام النقد يتركز على أساسين ، لا يفترق أحدهما عن الآخر : استخدام العقل غير المتحيز ، والنظر فيما جاء في رسالة الوحي لرسوله الكريم صلى الله عليه وسلم ، لتوضيح الصحيح من الفاسد ، والحق من الباطل فيما يروج على أنه حق .

وما جاء من المعارف والآراء في هذه المدارس والمذاهب المختلفة نتيجة لهذا النقد وطبقاً لهذا المنهج في البحث هو : المقبول عند الله وعند الناس .. وهو الذى ترتبط به الأمّة الإسلامية كلها لإصلاح دينها ودنياها وتجتمع على الطاعة له .

وهكذا : منهج الغزالي في البحث : من الشك .. إلى الإيمان بالله وبالعقل الإنسانى .. إلى المطالبة بالزهد للعالم الباحث .. هو منهج إصلاحى .. هو سبيل إلى تجميع الأمّة بعد تفرق ، وتواديها بعد خصومة ، وقوتها بعد ضعف ثم هو منهج العالم في البحث يلتزم به دائماً ، إن أراد أن يكون خادماً للعلم وأخير الأمّة . وبالأخص منهج أولئك الذين يعيشون في ظل رسالة الدين . فأحرى بهم الشك .. أ- ، أحرى بهم الابتعاد عن التقليد والتبعية .. وأحرى بهم أن يستخدموا العقل ، كما يطيعوا ما في كتاب الله وما جاء صحيحاً على لسان رسوله صلوات الله عليه : د فاللداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور ،^(٢) .

* * *

(١) من كلام الغزالي في نقل المؤلف (نهاية فصل شروط التفلسف) .
(٢) من كتاب الاحياء ١٦/٣ فى نقل المؤلف (نهاية فصل العقل والنبوة) .

وقوة الغزالي ليست في موسوع معارفه وسعة اطلاعه ، بقدر ما هي في تأسيس منهجه ومطالبته بتطبيقه في البحث وفي التمييز بين الحق والباطل . وهو منهج لا يقف عند عهد دون عهد بل هو منهج المؤمن العاقل والعالم الباحث أينما وجد .

ولذا كانت عناية المؤلف بالكتابة عن هذا المنهج - بغض النظر عن الموازنة بينه وبين منهج ديكارت - عملاً أكاديمياً وإيمانياً . يستحق التنويه به .

ثم ما جاء به المؤلف من شواهد ونصوص من مؤلفات الغزالي وديكارت توضح الاتفاق في خطوات منهج البحث عندهما .. لا تقل تقديراً عن عنايته بالتركيز على إبراز القيمة العلمية لأسلوب الغزالي ومنهجه ، وأثره في تمحيص المعلومات وبيان وجه الحق فيها .

وكما عني المؤلف بهذا وذلك .. عني بتبثت المراجع والنصوص التي اعتمد عليها في الموازنة والتقييم . وهذا أمر ضروري لباحث يسير وفق منهج علمي سليم ، لا يعرف للدعاء مكاناً في بحثه ، ولا للمبالغة أثراً في إصدار الحكم والترجيح . على طول الخط .

ولكن ربما كان حرصه على العناية بإثبات المرجع والنص قد جره إلى الاعتماد على نصوص لم يشغلوا بتقييم العمل العقلي للمسلمين من المستشرقين - كما كس هورتن - والوقوف في صف تفكيرهم . علماً بأن تقييم هؤلاء للفكر الفلسفي على العموم - وبالأخص الفكر الإسلامي - يخرج عن نطاق استطاعتهم الفكرية والدراسية^(١) .

وما سلك فيه المؤلف مسلك الباحث للمتدحكه على الاختلاف بين الغزالي وديكارت في منهج البحث لديهما ، ذلك الحكم الذي عبر عنه بقوله : « إن الاختلافات بينهما في المبدأ الفلسفي تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما ، ولا تتعلق - كما بينا - بالمعنى الأساسي . أي أنها خاصة بالشكل وليست متعلقة بالموضوع »^(٢) .. لأن الاختلاف في التعبير وفي صياغة الفكرة هو ما يتميز

(١) لأستاذنا الكبير الدكتور البهي رأيه المعروف في تقييم عمل المستشرقين . ولا أريد هنا أن أناقش هذا الرأي ، وإنما أود أن أشير فقط إلى أن البحث الأساسي في هذا الكتاب لم يستند إطلافاً فيما ذهب إليه على بحوث المستشرقين . وإذا كما قد أشرنا في بداية البحث إلى أسماء بعض المستشرقين ومنهم ماكس هورتن ، فقد كان ذلك في معرض الحديث عن أن الفلسفة لم تمت في العالم الإسلامي بعد الغزالي ، ونحن على اقتناع تام بصحة هذه القضية . وقد نحا هذا النحو كل من هورتن ودي بور وغيرهما .

وأعتقد أنه ليس هناك ضرر إطلافاً في الاستشهاد بذلك في هذا المقام . فنحن لا نرفض للمستشرقين جملة وتفصيلاً ولا نقبلهم أيضاً على طول الخط ولكننا نرفض ما لديهم من سليات ونقبل ما لهم من إيجابيات . وهذا هو المنهج الذي اتبعناه في مناقشتنا لأراء المستشرقين . وبصفة خاصة في كتابنا : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، والإسلام في مرآة الفكر الغربي .

ونحن على كل حال نتقدم لأستاذنا الجليل بخالص الشكر وعظيم التقدير على تفضله بتقديم هذا الكتاب في طبعته الأولى عام ١٩٧٣ م . ولا يفوتنا في هذا المقام أن نتوه بأنه كان صاحب الفضل في إيجاعنا للدراسة في ألمانيا .

(٢) راجع المقارنة الختامية في نهاية الباب الثالث .

به فيلسوف عن آخر دائماً ، ورغم ما يكون بينهما من تشابه أو اتفاق في التفكير ، وفي خطواته ، وخطواته .

والمؤلف - وهو الدكتور محمود حمدي زقزوق - من شباب الأزهر المستنير الذي ضم إلى ثقافته الإسلامية والعربية : ثقافة غربية . فتخرج في كلية اللغة العربية - قسم الفلسفة - في عام ١٩٥٩م ثم تخرج في جامعة ميونيخ بألمانيا الغربية ، بعد أن درس فيها ست سنوات ، من سنة ١٩٦٢م إلى ١٩٦٨م واختار الفلسفة الموضوع الرئيسي لدراسه هناك .

وكتابه : « المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت » الذي تقدمه اليوم إلى القارئ المسلم .. يشير بمستقبل له مثير في الإنتاج العلمي : يحتفظ فيه بأصالة الإسلام ، مع خطوات المنهج السليم في الحكم والتقييم .

محمد البهي

مصر الجديدة في ذى القعدة سنة ١٣٩٢ هـ

يناير سنة ١٩٧٣ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الرابعة

الموضع الذى يتناوله هذا الكتاب تمت دراسته فى رسالة علمية باللغة الألمانية تقدمنا بها إلى جامعة ميونيخ بألمانيا عام ١٩٦٨ م . وقد أثبت هذا البحث بالنصوص القاطعة التطبيق الواضح بين المنهج الفلسفى لدى كل من الغزالى وديكارت ، وهو المنهج المعروف بالشك المنهجى . وقد أشرف على هذه الرسالة الأستاذ راينهارد لاوت Reinhard Lauth ، وهو من أشد المعجيين بفلسفة ديكارت ، وكان يعلن فى محاضراته أن الفلسفة الحقيقية قد بدأت بديكارت .

والمعروف أن ديكارت يحظى فى الغرب بتقدير عظيم ، وأنه لقب فى تاريخ الفلسفة بأبى الفلسفة الحديثة . ومن المعروف أيضا أن الغزالى الفيلسوف قد قوبل فى الشرق ولا يزال بالجهود والإهمال على المستوى الفلسفى ، واتهم بأنه قضى على الفلسفة فى الشرق قضاء مبرما لم تقم لها بعده قائمة . ولكن البحث الذى تقدمه إلى القارئ يعطى صورة أخرى مختلفة تمامًا عن هذا الفيلسوف ، تكشف عن مدى تهاافت الأسس التى قامت عليها التصورات الشائعة عن الغزالى .

ونحن نزعم أن هذا البحث قد لفت الأنظار إلى أمرين هامين :

أولاً : إبراز التطبيق بين أفكار كل من الغزالى وديكارت من خلال المقارنة التفصيلية بين المنهج الفلسفى لدى كل منهما .

ثانياً : وهذا أمر فى غاية الأهمية من وجهة نظرنا - إبراز التفسير الفلسفى لخروج الغزالى من مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين ، وتقنين التفسيرات الصوفية واللاعقلية التى انتشرت وشاعت وكادت تصبح حقائق مقررة لدى الدارسين لفكر الغزالى ، ينقلها اللاحق عن السابق دون بحث أو مناقشة .

وقد كان أمراً مفاجئاً للأستاذ المشرف - بطبيعة الحال - أن يرى أن الغزالى قد سبق ديكارت إلى اكتشاف واستخدام الشك المنهجى . ولكنه - وهو العالم الجاد - لم يعترض على شيء مما قدمته له ، غير أنه طلب تحويل الرسالة إلى أحد المستشرقين ليراجع النصوص المترجمة إلى الألمانية نظراً لأنه لا يعرف العربية . وقد تم ذلك بالفعل ، وراجعها الأستاذ أنطون اشبيتالر A. Spitaler - وهو من كبار المستشرقين الألمان^(١) - ولم يغير فيها حرفاً واحداً ، ولكنه فقط رفض فكرة أن يكون ديكارت قد تأثر بالغزالى ، وعزا هذا التشابه فى المنهج إلى أنه مجرد توافق أو توارد خواطر دون

(١) وقد تلمذ عليه كل من الزميلين الدكتور محمود فهمى حجازى والدكتور رمضان عبد التواب .

أن تكون هناك معرفة لديكارت بأفكار الغزالي . وقد بينت له حينذاك أن مسألة التأثير والتأثر هذه لم تكن تعنيني في هذا البحث ، فهي قضية تاريخية تتطلب أدلة مادية . وكل ما يهمنى كان المقارنة الفلسفية .

وقد تم نشر الرسالة بالألمانية في حينها في طبعة جامعية . وفي عام ١٩٩٢م قامت بنشرها دار نشر كبرى وهى Peter Lang - Verlag . وتناول الرسالة بعض الباحثين الغربيين بالتعليق ، وأشادت بها الصحيفة السويسرية اليومية Neue Zürcher Zeitung التى تصدر فى زيوريخ^(١) . فى مقال كتبه « كريستوف فون فولتسوجن » Christoph von Wolzogen تحت عنوان : هل كان الغزالي ديكارتاً قبل ديكارت ؟ وأشار الكاتب إلى أهمية الكتاب بوصفه عملاً علمياً جديراً بالاعتبار مبيناً أنه قد كشف عن حقيقة مفادها أن الشك المنهجي - الذى يعد عملاً تأسيسياً حاسماً فى الفكر الغربى - مرتبط بالفلسفة الإسلامية فى القرن الحادى عشر ، أى قبل ديكارت بأكثر من خمسة قرون ، كما أشار الكاتب إلى أن التطابق المدهش بين الأفكار الواردة فى كتاب « المنقذ من الضلال » للغزالي وكتاب « التأملات » لديكارت يوحى فى حد ذاته بأن هناك مؤثرات فيلولوجية ، وأن هذه المقارنة - التى جرت لأول مرة من الناحية المنهجية - قد برهنت على وجود تطابق أساسى فى المنهج الفلسفى لكلا الفيلسوفين .

وفى نهاية مقاله أشار الكاتب إلى أن « على من يعتقد أنه يرى فى الغزالي مجرد صوفى منحاز لصوفيته ويرى فى ديكارت مجرد عقلانى منحاز لعقلانيته أن يعيد النظر فى آرائه بالنظر إلى هذا العمل العلمى الذى يعد نموذجاً ممتازاً لاتجاه مستقبلى يمكن أن يطلق عليه اسم علم المقارنات الفلسفية » .

وقد سبق أن أشرنا فى مقدمة الطبعة العربية الثانية إلى ما قاله المؤرخ التونسى عثمان الكعاك من اطلاع ديكارت على أفكار الغزالي عن طريق ترجمة لاتينية لكتاب المنقذ من الضلال للغزالي لا تزال موجودة فى مكتبة ديكارت بالمكتبة الوطنية فى باريس^(٢) . ولكن المكتبة الوطنية فى باريس نفت أن يكون لديها ما يسمى بمكتبة ديكارت ، ونفت وجود الترجمة اللاتينية التى أشار إليها الكعاك ، وذلك فى خطاب تلقاه الزميل الدكتور عبد الصمد الشاذلى من المكتبة المذكورة فى ١٩٨٥/٨/٢٩م ردّاً على استفساره عن هذا الموضوع بعد حوار دار بيننا فى هذا الصدد . وقد توصل الدكتور الشاذلى - الذى يعمل فى جامعة جوتنجن بألمانيا - إلى شواهد توحى بتأثر ديكارت

(١) فى عددها رقم ٢٨١ الصادر فى ١٢/٢/١٩٩٣م صفحة ٢٩ .

(٢) راجع فى ذلك ص ٣٣٣ من المجلد الأول من « محاضرات ومناقشات الملقى العاشر للفكر الإسلامى » - عنانة (الجزائر) ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م .

بأفكار الغزالي . فقد أشار الدكتور الشاذلي في مقدمته للترجمة الألمانية لكتاب « المنقذ » إلى إثبات أن ديكارت كانت تربطه صلة صداقة ببعض المستشرقين الذين كان لديهم النص العربي لكتاب المنقذ . ومن بين هؤلاء الأصدقاء كان المستشرق الشهير جاكوب جوليوس Jacob Golius (١٥٩٦م - ١٦٦٧م) ، كما كان لدى ليفينيوس فارنر Levinus Warner - وهو تلميذ لجوليوس المشار إليه - مخطوط لكتاب المنقذ . وقد آل هذا المخطوط عام ١٦٦٥م إلى حوزة مكتبة جامعة ليدن بهولاندا ، أي بعد وفاة ديكارت بخمسة عشر عاما فقط . وهذا المخطوط موجود الآن في مكتبة جامعة ريك بليدن تحت رقم : (1) Or.946 . وفضلاً عن ذلك يضم قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية في باريس مخطوطاً لكتاب المنقذ تحت رقم : (Fol. 25-24) 1331- كان معروفاً في العصر الذي عاش فيه ديكارت^(١) .

والموضوع لا يزال في حاجة إلى مزيد من البحث حتى يمكن التوصل إلى حكم قاطع في هذه القضية . وقد أبدت بعض الجهات في فرنسا رغبتها في ترجمة الكتاب إلى الفرنسية . ويعكف حالياً أحد الباحثين الفرنسيين على القيام بترجمة الكتاب من النص الألماني إلى اللغة الفرنسية .

ولسنا نقصد من وراء الكشف عن الصلة بين منهجي ديكارت والغزالي أن نتغنى بأمجاد أسلافنا ونجتز ذكريات حلوة جميلة تدغدغ عواطفنا ، وإنما نحاول بعقلانية أن نواجه مركب النقص الذي يعاني منه الكثيرون منا إزاء الغرب ، وذلك باستعادة الثقة في أنفسنا وترثنا بهدف أن يكون ذلك حافزاً لنا إلى الانطلاق من جديد نحو ترسيخ دعائم نهضة فكرية جديدة وبناء فلسفة إسلامية جديدة .

ومن جانب آخر لست أجد تبريراً لهذا الميل الذي ينحو إليه البعض والذي يتمثل في تعذيب أنفسنا بلا مبرر وترسيخ مركب النقص في عقولنا ، وأعني بذلك تلك النغمة التي نجدها في بعض البحوث العربية التي تعلو دائماً من كل فكرة تجدها في الفلسفة الغربية ، وتقلل في الوقت نفسه من أهمية الفكرة ذاتها إذا كانت واردة في الفلسفة الإسلامية^(٢) .

إن التراث الإنساني أخذ وعطاء ، ولا توجد أمة عريقة في التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث . والعقل الإنساني - كما قال ديكارت أيضاً - أعدل الأشياء قسمة بين الناس . ولا يجوز لنا أن ننسى أننا أصحاب حضارة عريقة قدمت الكثير للإنسانية . وإذا كان عطاؤها قد توقف في القرون الأخيرة بفعل عوامل كثيرة فليس معنى ذلك محوها من تاريخ الحضارات .

(١) Al - Ghazali: Der Erreter aus dem Irrtum. herausg.von Elschazli . XXXIV f.,amburg 1988.

(٢) انظر - على سبيل المثال - كتاب : في عالم الفلسفة للمرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١١٧ ، القاهرة ١٩٤٨ م .

وكلنا أمل في أن يتجه بعض الباحثين في الحقل الفلسفي إلى الاهتمام بصلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية الحديثة . فالأمر لا يقتصر على التشابه الواضح بين ديكارت والغزالي ، بل يتعداه إلى فلاسفة آخرين . ففكرة السببية لدى الغزالي هي نفسها لدى دفيد هيوم ، ومذهب الذرات الروحية لدى ليبنتز له ما يماثله في مذهب الجوهر الفرد لدى فلاسفة المسلمين ومتكلميهم . وهناك صلة وثيقة بين اسبينوزا والفكر الإسلامي عن طريق الترجمات اللاتينية وعن طريق موسى بن ميمون ، ولدى ابن عربي أفكار لها ما يماثلها لدى اسبينوزا ، ولابن سينا أفكار لها ما يماثلها لدى ديكارت وغيره . ولا نعدم أن نجد صلة بين ميثافيزيقا الغزالي وكانت . وهذا كلها مجرد أمثلة وليس حصراً للمجالات التي يمكن البحث فيها عن صلات بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية الحديثة . أما صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط فقد توفر على بحثها العديد من الباحثين في أوروبا . وقد أشرنا إلى ذلك بشيء من التفصيل في نهاية الباب الأول من كتابنا هذا .

وفي ختام هذه المقدمة نأمل أن يكون في إعادة نشر هذا الكتاب فائدة لقارئ أو نفع لباحث .
والله من وراء القصد .

أ . د . محمود حمدي زقزوق

صفر ١٤١٨ هـ

يونية ١٩٩٧ م

بين يدي البحث

توجد هناك إشارات عامة قصيرة ، في بعض المراجع التي تتحدث عن الغزالي ، تشير إلى وجود شبه بين منهج الشك عند كل من الغزالي وديكارت . ولكن لم يحدث حتى الآن أن عقدت مقارنة إجمالية أو تفصيلية بين أفكار الفيلسوفين تبين مدى هذا الشبه وأهميته . وفي هذا الكتاب نريد أن نقوم بعقد مقارنة شاملة بين منهج الشك عند الغزالي وديكارت. وسيوضح للقارئ من خلال هذه الدراسة أن ما بين الغزالي وديكارت من وجه شبه لا يقتصر فقط على منهج الشك ، بل يتعداه إلى نطاق أوسع وأعمق ، وهو أهمية هذا الشك المنهجي في تأسيس فلسفتيهما . وهذا موضوع لم يلتفت إليه أحد من الباحثين حتى الآن .

وسيكون تركيزنا أساساً - في هذه المقارنة - على الناحية الفلسفية البحتة ، بمعنى تفسير الاتفاق في فكر الفيلسوفين من وجهة النظر الفلسفية الخالصة . ولن نتعرض هنا للناحية التاريخية ، أي بحث مسألة ما إذا كان هناك تأثير لأفكار الغزالي على ديكارت بطريق مباشر أو غير مباشر^(١) .

وقد يتساءل البعض : كيف يحق عقد مقارنة كهذه بين ديكارت - الذي يعتبر أباً للفلسفة الحديثة ، والذي بدأت الفلسفة به ومعه عصرًا جديدًا يختلف عن العصر الوسيط - والغزالي الذي يشاع عنه أنه هدم الفلسفة في العالم الإسلامي؟^(٢) .

أليس هناك من اليون الشاسع بينهما مثل ما بين الفكر في العصر الوسيط والعصر الحديث ؟ أو بتعبير آخر : أليس الغزالي وديكارت على طرفي نقيض ؟

(١) يعميل M.M.Sharif في كتابه Muslim Thought إلى القول بأن : « الاتقاء بين أفكار ديكارت وأفكار الغزالي لم يجئ عفواً ، وإنما هو نتيجة طبيعية لتعرف الأول على أفكار الثاني خلال الترجمات المتعددة ، وعن طريق الكتاب الغربيين الذين سبقوا ديكارت في الاقتباس من الغزالي .. (راجع ص ٩٩ وما بعدها من ترجمة د . أحمد شلبي للكتاب المذكور تحت عنوان : الفكر الإسلامي . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦٦ م) . ونحن وإن كنا لا نريد الآن في هذا البحث أن تثبت أو ننفي تأثير ديكارت بالغزالي فذلك يرجع في رأينا إلى أن هذا الموضوع في حاجة إلى بحث خاص للتأكد من اطلاع ديكارت على ترجمة لكتاب المنقذ من الضلال بالذات ، نظرا لأن الغزالي قد عرض فيه منهجه الفلسفي . والإجابة عن ذلك تتطلب الإجابة عن سؤال آخر وهو : هل ترجم المنقذ من الضلال كله أو بعضه أصلا في العصر الذي عاش فيه ديكارت أو قبله ، وهل كان هذا الترجمة معروفا في أوروبا حتى يكون ديكارت قد أطلع عليه ؟ ونظرا إلى أن أحداً لم يبحث هذه القضية حتى الآن فإن الضمير العلمي يوصي - رغم ما سيراه القارئ في هذا الكتاب من تطابق أفكار الغزالي وديكارت - بالتروقف في الحكم حتى يقوم الدليل بالإيجاب أو بالسلب .

ملحوظة : لقد كتبنا هذا الكلام منذ حوال ثلاثة عقود .ومنذ ذلك الحين توصل بعض الباحثين إلى إثبات أن هناك بعض الشواهد التي توحى بأن ديكارت قد تعرف على نحو ما على أفكار الغزالي - راجع في ذلك مقدمتنا للطبعة الرابعة . (٢) انظر على سبيل المثال : الأخلاق عند الغزالي للدكتور زكي مبارك (الطبعة الأولى) ص ٢٥٩ .

ونظراً إلى ما للإجابة عن هذه التساؤلات من أهمية قبل الدخول في تفاصيل هذه الدراسة فإننا سنشير فيما يلي إلى ما يوجه إلى الغزالي في هذا الصدد من اتهامات ونقوم بالرد عليها إجمالاً .
هناك اتجاه شائع في تاريخ الفلسفة لا يزال يجد من الباحثين من يؤيده حتى اليوم يذهب إلى أن الغزالي ليس فيلسوفاً ، وذلك لأنه هاجم الفلاسفة أصحاب الاتجاه الإغريقي - وبخاصة في كتابه تهافت الفلاسفة - هجوماً عنيفاً قاسياً ، كان من عواقبه انهيار الفلسفة في الإسلام انهياراً يكاد يكون تاماً ، فلم يبق لها قائمة منذ ذلك الحين ، ولم يعد يسمع لها أى صوت .
وعلى الرغم من أن البحوث الحديثة قد كشفت عن خطأ هذا الرأى وبعده عن الصواب فإنه مع ذلك يعود إلى الظهور مرة ثانية في صورة أخرى . وذلك بادعاء أن الغزالي وإن كان لم يرفض الفلسفة ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن أن يعد فيلسوفاً ، لأنه وإن كان قد أجاز الفلسفة (كما أجاز التصوف أيضاً) فإن ذلك كان بهدف انتزاعها من معسكر المبتدعة وضمها إلى الإسلام السني^(١) .

وأنصار هذه النظرية - التي تنسب للغزالي اتجاهها غير فلسفى . يرون في الغزالي - بوجه خاص - رجل الدين الإسلامى الكبير الذى كان همه هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية^(٢) . ويتطوى هذا الرأى على مقولة خاطئة تتمثل في استحالة الالتقاء بين العقل والعقيدة ، وهذا أمر لا ينطبق بحال من الأحوال على آراء الغزالي - كما سنرى في هذا الكتاب - أو هم يرون في الغزالي متصوفاً أدار ظهره للعقل^(٣) .

ولتأييد هذه النظرية قد يمكن إضافة الحقيقة التالية : وهى أن الغزالي لم يعتبر نفسه فيلسوفاً . وللرد على ذلك نقول : إن هذه الاعتراضات الموجهة ضد فلسفة الغزالي تبدو مبنية على فهم خاطئ للفلسفة كفلسفة . وهذه دعوى نذكرها هنا في هذه المقدمة ، وتكفل التفاصيل التى يتضمنها هذا البحث بالبرهنة عليها . وأما ما يتعلق بمسألة فهم الغزالي نفسه لعمله العلمى فنود أن نشير إلى أن من الممكن أن يكون هناك مفكر لا يدعى لنفسه صفة الفلسفة وهو في الواقع

(١) انظر في ذلك مادة « فلسفة » التى كتبها R.Arnaldez في :

The Encyclopaedia of Islam. Vol. II. Leiden-London 1964

A History of Muslim Philosophy. راجع مثلاً كتاب

By M.M. Sharif, Wiesbaden 1963, I, p. 556

(٢) انظر أيضاً : H.J. Storig جزء ١ ص ٣٥١ من كتابه :

Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt-M., 1971.

حيث يذهب - كما اعتاد غيره من مؤرخى الفلسفة - إلى أن الغزالي كان يمثل الانحياز الصوفى المضاد للفلسفة الأرسطية ، وأنه قد ركن كلية إلى جانب العقيدة ضد المعرفة ، واتخذ لنفسه موقفاً ارتيابياً تشككياً ضد كل علم وفلسفة .

يستطيع بحق أن يعتبر نفسه فيلسوفاً ، فى حين أن هناك كثيرين يزعمون أنهم فلاسفة وهم فى واقع الأمر غير جديرين بهذه التسمية^(١).

ومما لا شك فيه أن الغزالي كان شخصية إيمانية عظيمة ، ولكن لا يجوز - لهذا السبب - أن ينكر المرء أنه كان طيلة حياته باحثاً عن الحقيقة بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من معنى ، وبالنظر إلى ذلك يمكن مقارنة القديس أوغسطين^(٢) الذى كان أيضاً شخصية دينية كبيرة وفى الوقت نفسه كان فيلسوفاً . أما ما يتعلق بالرأى الذى يزعم أن الغزالي بكتابه « التهافت » قد أراد أن يقوض دعائم الفلسفة أو هو قد قوضها بالفعل ، فإننا نقول رداً على ذلك : إن الغزالي نفسه قد أراد أن يفهم « التهافت » على أنه نقد وهدم للتعاليم المتناقضة للفلاسفة العرب الأرسطيين ، ولم يرد به التعبير عن إنكار الفلسفة والعقل السليم . أما ما يتعلق بالادعاء القائل : إن تأثير الغزالي - تاريخياً - قد وضع نهاية للفلسفة الإسلامية فنود أن نشير أولاً إلى أنه - على فرض أن انحطاط الفلسفة الإسلامية قد وقع بالفعل - فإنه لا يجوز وضع الفلسفة من حيث هى فلسفة وضعاً مساوياً لأفكار معينة أتيج لها الانتشار والقبول على الصعيدين التاريخي والاجتماعي ، فخصائص الفلسفة لا تتمثل فى شيء من ذلك . وفضلاً عن هذا فإنه يمكن أن يطرح سؤال آخر عما إذا كان لهذا الانحطاط أسباب أخرى فعالة أدت إليه أم لا ؟^(٣) وهذه مسألة ليس هنا الآن مجال حلها .

(١) انظر فى ذلك :

Reinhard Lauth: Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie: Munchen, 1976, P. 15

(٢) ولد فى عام ٣٥٤ فى تاجستا بشمال أفريقيا (الآن سوق الأخرس بالجزائر) ، ومات فى عام ٤٣٠ : انظر الكتاب التالى الذى ألفه H. Frick والذى عقد فيه مقارنة بين الغزالي فى كتابه « المقادير » وأوغسطين فى كتابه « الاعترافات » : Ghazali's Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins konfessionen, Leipzig 1919.

(٣) انظر فيما يتعلق بذلك - على سبيل المثال - ما يأتى :

(أ) الدكتور أبو العلا عفيفى فى مقدمته لكتاب مشكاة الأنوار للغزالي (القاهرة ١٩٦٤ م) ص ٣٣ حيث يقول : « كانت الفلسفة المشائية العربية - أى الفلسفة الأرسطية المنصبة بصبغة الأفلاطونية الحديثة - قد استنفدت جميع أغراضها قبل الغزالي . وكانت قد بلغت ذروتها فى مؤلفات الشيخ أبي علي بن سينا ومنبرته بحيث لم يكن مقدراً لها إلا الهبوط والتراجع والتخلي عن مكانها لتغيرها من المذاهب فى الميدان الفكرى الإسلامى . ولم تكن الطعنة التى وجهها الغزالي لهذه الفلسفة - ممثلة فى كتابات ابن سينا خاصة - إلا علامة جديداً زاد من سرعة هذا الهبوط . »

(ب) وينحو هذا المنحى أيضاً جولد تسيهر فى بحثه عن الفلسفة الإسلامية واليهودية المنشور فى (حضارة العصر الحاضر) انظر : Kultur der Gegenwart 1.5, p. 63, Berlin 1909.

(ج) ويشير M.S. Sheikh إلى ذلك أيضاً فى ص ٦٢٢ من كتاب : A History of Muslim Philosophy. الذى سبقت الإشارة إليه ، ويرى أنه لا يمكن الادعاء ببساطة أن مفكراً واحداً يتحمل مسؤولية انحطاط الحضارة الإسلامية منذ القرن الثانى عشر؛ وفضلاً عن ذلك فإن الغزالي نفسه لم يدر ظهره أبداً للفلسفة . وكان على إحاطة واسعة بكل علوم عصره .

وبصرف النظر عن كل ذلك فإن من المشكوك فيه أن يكون هذا الانحطاط المزعوم للفلسفة الإسلامية - منذ القرن الثاني عشر - قد وقع بالفعل ، فإن هناك من الباحثين من يرى أن هذا الادعاء ما هو إلا مجرد أسطورة في مجال العلم يجب أن تأخذ طريقها إلى المتحف^(١) .

وعلى الجملة فإنه ينبغي النظر إلى موقف الغزالي النقدي من مسائل الفلسفة نظرة عادلة تضع هذا النقد في مكانه الصحيح ولا تخلط بينه وبين إنكار الفلسفة من حيث هي فلسفة . وفوق ذلك كله نريد أن نشير إلى أن الغزالي بجانب عمله كناقذ كان أيضًا صاحب عمل خلاق في ميدان الفلسفة ، وكان مفكرًا أصيلًا^(٢) .

ولسنا نبالغ إذا قلنا إن الغزالي بمنهجه الفلسفي قد تقدم عصره بعدة قرون ، ولم يلحقه في أفكاره إلا ديكارت أبو الفلسفة الحديثة .

والكتاب الذي نقدمه اليوم إلى القارئ يشتمل على أربعة أبواب : أولها حول « دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي »^(٣) . وقد قصدنا بهذا الباب إلقاء الضوء على المناخ العقلي الذي هيأه الإسلام لقيام حركة فلسفية أصيلة في المجتمع الإسلامي . ومن ناحية أخرى الإشارة إلى الأثر الذي أحدثته الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوربية بعد انتقال الفكر الفلسفي الإسلامي إلى أوروبا عبر الترجمات اللاتينية العديدة التي قام بها الأوربيون في هذا الصدد .. وبذلك يعد هذا الباب على نحو ما بمثابة تمهيد أولى للبحث الأصلي في هذا الكتاب . أما الباب الثاني فإنه يتضمن مدخلا تاريخيًا عن الغزالي ومؤلفاته والاتجاهات الفكرية في عصره . أما الباب الثالث - وهو الباب الرئيسي في الكتاب - فإنه يشتمل على مقارنة أفكار الغزالي وديكارت بالتفصيل . وعلى نتائج هذا الباب تنبنى نقاط البحث في الباب الرابع والتي تتناول آراء الغزالي الأساسية في العقل ومدى قدراته المعرفية ، كما تتعرض في هذا الصدد للعلاقة بين العقل وكل من التصوف والنبوة عند الغزالي مع الإشارة بين حين وآخر إلى ما قد يكون هناك من وجه شبه فيما يتعلق بهذه النقاط بين أفكار ديكارت والغزالي .

(١) انظر في ذلك ص ٢٣٣ وكذلك ص ١٧ و ٢٣٠ من كتاب فلسفة الإسلام لماكس هورتن :

Max Horten: Die Philosophie des Islam. Munchen 1924

انظر أيضًا ديور De Boer في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة د . أبو ريده) ص ٢٣١ حيث يقول : كثيرا ما يقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرما لم تقم لها بعده قائمة ، ولكن هذا زعم خاطيء لا يدل على علم بالتاريخ ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عدد أساتذة الفلسفة وطلابها بعد عصر الغزالي مئات بل ألوفاً . »

(٢) انظر في ذلك أيضا : (رينان) في كتابه عن ابن رشد ص ٩٦ : E. Renan: Averroes. Paris 1852

(٣) لقد أضفنا هذا الباب إلى الكتاب ابتداء من الطبعة الثالثة .

وإننا إذ نضع فلسفة الغزالي من خلال هذه الدراسة فى ضوء جديد فإننا نأمل أن يمهد ذلك السبيل لإعادة النظر فى الحكم على فلسفة الغزالي التى هضم حقها فى تاريخ الفلسفة عبر القرون . وإذا كان لنا من هدف آخر من وراء هذا الكتاب غير إبراز هذا الجانب المشرق من فلسفة الغزالي ومقارنتها بفلسفة ديكرت ، فذلك هو أن هذا الكتاب يمثل فى الوقت نفسه دعوة عامة للمسلمين بوجه خاص لإعادة النظر فى الأسس الفكرية التى يقوم عليها تفكيرهم فى عصرنا الحاضر . فالمسلمون فى شتى بقاع الأرض فى أشد الحاجة اليوم إلى مثل هذا المنهج الفلسفى الغزالي ، إذ كانوا يريدون حقاً أن تكون لهم أصالتهم الفكرية وطريقتهم المستقل فى جهودهم نحو تطوير حياتهم ومجتمعهم . وستظل دعوة الغزالي إلى التحرر من التبعية العقلية والجمود الفكرى دعوة حية متجددة على مر الزمان ، لأنها دعوة إلى تحقيق إنسانية الإنسان . وكأنى بالغزالي بوجه هذه الدعوة إلى المسلم المعاصر الذى تحيط به شتى الاتجاهات الفكرية المتناقضة من كل جانب ، فإذا به ينساق وراء التقليد الأعمى الذى فيه هلاكه المحقق .

يقول الغزالي :

« فجانِبِ الالتفات إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق ، وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل . وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك ، فلا خلاص إلا فى الاستقلال .. ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشككك فى اعتقادك الموروث لتتدب للطلب ، فهايك به نفعا ، إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يصبر ، ومن لم يصبر بقى فى العمى والضلال ،^(١) .

(١) ميزان العمل ص ٤٠٩

البَابُ الْأَوَّلُ

دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي

الفصل الأول

موقف الإسلام من العقل

الحديث عن دور الإسلام في تطور الفكر لابد من التمهيد له بعرض موقف الإسلام من العقل ، إذ أن هذا الموقف هو الذى يستطيع أن يتيح لنا التعرف على مدى إمكانية إسهام الإسلام فى تطور الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفى بصفة خاصة . وعلى هذا سينقسم بحثنا فى هذا الباب إلى قسمين أولهما عن موقف الإسلام من العقل وثانيهما عن دور الإسلام فى تطور الفكر .

أولاً : موقف الإسلام من العقل :

١ - تمهيد :

لم يكن للعرب قبل الإسلام ما يمكن أن يطلق عليه المرء فكراً فلسفياً ، فقد كانت لهم نظرات فلسفية متناثرة فيما خلفوه لنا من نثر وشعر ، ولكنها كانت من فلتات الطبع وخطرات الفكر كما يقول الشهرستاني^(١) (٤٧٩ هـ - ٥٤٨ هـ) فلم يكن لديهم اهتمام بالتعليل أو عارية التقليد والخرافات أو البحث عن العلاقة بين المقدمات والنتائج فيما كان متشراً لديهم من آراء وأقاصيص ، « لقد كانت لديهم معارف فلكية وطبيعية متصلة بمعارف الكلدانيين والصابئة ، ومعارف طبية تجريبية مصحوبة بالرقى والعزائم والتماائم ، وأساطير زانخة بأخبار الجن والسعالى والغيلان والشياطين ، وأمثال وحكم تدل على منازعهم العقلية ، وشعر فى الزهد تغلب عليه العناصر الخلقية والروحية ، ولكن ذلك كله لا يؤلف مذاهب فلسفية كاملة ، لأن التفكير الفلسفى لم يبدأ عندهم إلا بعد ظهور الاسلام^(٢) .

فقد بعث الإسلام فيهم حياة جديدة . ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة ، فأقاموا صرح دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقاً إلى أقصى الأندلس غرباً ، وأنشئوا حضارة زاهرة كانت

(١) الملل والنحل ج-٢ ص ٦٠ دار المعرفة بيروت ١٩٨٢ م . راجع أيضاً طبقات الأمم للقاضى أبى القاسم (صاعد بن أحمد) الذى يقول فى معرض كلامه عن علم العرب فى الجاهلية (ص ٤٥ طبعة بيروت) : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه ، ولا هياً طباعهم للعناية به » .

انظر المزيد من التفصيل عن ذلك فى : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٣١ وما بعدها (مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ م) .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية للدكتور جميل صليبا ص ١٦/١٥ دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٣ م ، راجع أيضاً : دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لعبه الشمال ص ٩٠/٨٩ بيروت ١٩٧٩ م .

من أطول الحضارات عمرًا في التاريخ . وفي هذا الجو ازدهرت العلوم والمعارف على اختلاف أنواعها ، وأسهم المسلمون في الجهود الفلسفية وأصبحت لهم فلسفة تحمل طابعهم وتميزهم عن غيرهم ، ولم يكن ذلك كله يمكن أن يحدث إلا إذا كانت تعاليم الإسلام تشتمل على العناصر الأساسية لهذا التحول العظيم .

٢ - الإنسان في نظر الإسلام :

لقد كان حجر الأساس في هذا البناء الجديد يتمثل في نظرة الإسلام إلى الإنسان . فالإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله في الأرض^(١) . وقد فضله الله على جميع الكائنات وكرمه أعظم تكريم كما تعبر عن ذلك آيات القرآن^(٢) . وهذه الكرامة التي اختص الله بها الإنسان ذات أبعاد مختلفة ، فهي حماية إلهية للإنسان تنطوي على احترام حريته وعقله وفكره وإرادته ، وتنطوي أيضًا على حقه في الأمن على نفسه وماله وذريته^(٣) . وهذه الكرامة تعنى في النهاية الحرية الحقيقية . وهي تلك الحرية الرائعة المسؤولة التي تدرك أهمية تحملها أمانة التكليف والمسؤولية التي أشار إليها القرآن في قوله ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾^(٤) .

وإذا كان الله قد اختص الإنسان بالتكليف والمسؤولية فإنه من ناحية أخرى قد خلق له هذا الكون بما فيه ليمارس فيه نشاطاته المادية والروحية على السواء . ويشير القرآن إلى ذلك في آيات عديدة منها قوله تعالى : ﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه ، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾^(٥) .

والتفكر الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهري لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان ، فإنه إذا كان الله قد سخر للإنسان هذا الكون فلا يجوز أن يقف منه موقف اللامبالاة بل ينبغي عليه أن يتخذ لنفسه منه موقفاً إيجابياً . وإيجابيته تتمثل في درسه والنظر فيه للاستفادة منه بما يعود على البشرية بالخير . والاستفادة من كل هذه المسخرات في هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم . والنظر في ملكوت السموات والأرض على هذا النحو سيؤدى إلى الرقى المادى ، وفى الوقت نفسه

(١) مصداقاً لقوله تعالى : ﴿إنى جاعل فى الأرض خليفة﴾ البقرة الآية ٣٠ .

(٢) مثل قوله تعالى : ﴿ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ الإسراء الآية ٧٠ .

(٣) راجع أيضاً دراسات إسلامية للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٣٣ ما بعدها . دار القلم بالكويت ١٩٨٠ م .

(٤) الأحزاب الآية ٧٢ .

(٥) الجاثية الآية ١٣ .

إلى الرقى الروحي . يقول القرآن ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾^(١) .

٣ - العقل ووظيفته :

ولم يبلغ الإنسان كل هذا التكريم الذى سما به فوق كل الكائنات إلا بالعقل الذى اختصه الله به وميزه به على سائر المخلوقات ، وقد نوه الإسلام بالعقل والتعويل عليه فى أمور العقيدة والمسؤولية والتكليف . ولا تأتى الإشارة إلى العقل فى القرآن الكريم إلا فى مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه وذلك ما يؤخذ من كل الآيات القرآنية التى وردت الإشارة فيها إلى العقل^(٢) . ولم يكن من قبيل المصادفة أن تكون الإشارة إلى العقل فى القرآن فى صيغ عديدة ، فتارة بلفظ القلب أو الفؤاد ، وتارة ثانية فى صيغة أفعال بلفظ المفرد أو بلفظ الجمع مثل : يعقلون - يفقهون - يتفكرون - ينظرون - يصرون - يعتبرون - يتدبرون - يعلمون - يتذكرون ، وتارة ثالثة فى صيغة أولى الألباب أو أولى الأبصار أو أولى النهى . فقد أراد القرآن أن يعبر بذلك عن الوظائف العقلية التى أراد الله للعقل الإنسانى أن يمارسها فى هذا الوجود^(٣) .

والإسلام عندما يخاطب العقل فإنه يخاطبه بكل ملكاته وخصائصه .. فهو يخاطب العقل الذى يعصم الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور ويوازن بين الأضداد ويتأمل ويتعظ ويتدبر ويحسن التدبر والروية^(٤)

وقد وعى رجال الفكر الإسلامى القيمة الكبرى التى يسبغها الإسلام على العقل فقال عنه حجة

(١) فصلت الآية ٥٣ .

(٢) العقل من حيث مدلوله اللفظى العام ملكة يتاط بها الوازع الأخلاقى أو المنع عما هو محظور ومنكور . ومن هنا كان اشتقاقه من مادة عقل التى يؤخذ منها العقال . وفى ذلك يقول الجاحظ : « وإنما سمي العقل عقلا لأنه يزعم اللسان ويخطمه عن أن يمضى فرطاً فى سبيل الجهل والخطأ والمضرة كما يعقل البعير » . وللعقل خصائص عديدة : منها أنه ملكة الإدراك التى يتاط بها الفهم والتصور وإدراك الأمور ، ومنها أنه ملكة الحكم فهو يتأمل فيما يدركه ويقبله على جميع وجوهه ويحكم عليه . ويتصل بملكة الحكم ملكة الحكمة أيضاً ، وذلك إذا انتهت حكمة الحكيم به إلى العلم بما يحسن وما يقيح وما ينبئ له أن يطلبه وما ينبئ له أن يئباه ، ومن خصائص العقل أيضاً الرشد وهو تمام النضج : فالعقل الرشيد ينجو به الرشد من الوقوع فى مهاوى النقص والاختلال . راجع : التفكير فريضة إسلامية^٢ للأستاذ عباس العقاد ص ٨ وما بعدها ، دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٩ م ، وتجديد الفكر العربى للدكتور زكى نجيب محمود ص ٣١٠ . دار الشروق بيروت ١٩٧١ م .

(٣) وردت مادة عقل وما اشتق منها فى القرآن تسعة وأربعين مرة ، ووردت مادة فقه وما اشتق منها عشرين مرة ، ومادة فكر وما اشتق منها ثمانى عشرة مرة ، وورد تعبير أولى الألباب ست عشرة مرة . هذا بالإضافة إلى عشرات المرات التى وردت فيها بقية الألفاظ التى تعبر عن وظائف العقل المختلفة .

(٤) التفكير فريضة إسلامية ص ٢٠ .

الإسلام الغزالي (٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ) إن العقل (أنموذج من نور الله)^(١) وقال عنه الجاحظ (توفي عام ٢٥٥ هـ) إنه وكيل الله عند الإنسان^(٢) .

وإذا كانت وظيفة العقل على هذا النحو فإن محاولة تعطيله عن أداء هذه الوظيفة يعد تعطيلاً للحكمة التي أَرادها الله من خلق العقل ، مثلما يعطل الإنسان حاسة من الحواس التي أنعم الله بها عليه عن أداء وظيفتها التي خلقت من أجلها . وهؤلاء الذين يفعلون ذلك يصفهم القرآن بأنهم أخط درجة من الحيوان حيث يقول : ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾^(٣) . ومن هذا المنطلق يعتبر الإسلام عدم استخدام العقل خطيئة من الخطايا . يقول القرآن حكاية عن الكفار يوم القيامة ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ، فاعترفوا بذنبهم﴾^(٤) .

ولهذا كانت دعوة القرآن للإنسان لاستخدام ملكاته الفكرية دعوة صريحة لا تقبل التأويل . وهكذا يجعل الإسلام التفكير واجباً دينياً وفريضة إسلامية . ومن هنا قرر ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وذلك أخذاً من آيات القرآن العديدة في هذا الشأن^(٥) .

وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجباً دينياً في الإسلام فإنها من ناحية أخرى مسئولية حتمية لا يستطيع الإنسان الفكاك منها ، وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلما يسأل عن استخدامه لباقي وسائل الإدراك الحسية وفي ذلك يقول القرآن ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾^(٦) .

٤ - تمهيد الطريق أمام العقل :

ومن منطلق حرص الإسلام على ممارسة العقل لوظائفه التي أَرادها الله كان حرص الإسلام شديداً على إزالة كافة العوائق التي تعوق العقل عن ممارسة نشاطاته . ولهذا طالب الإسلام بتحطيم هذه العوائق ليشق العقل طريقه للفهم الصحيح والتفكير السليم . ويتجلى لنا ذلك واضحاً من النقاط التالية :

(١) مشكاة الأنوار للإمام الغزالي ص ٤٤ . القاهرة ١٩٦٤ م .

(٢) نقلاً عن : تجديد الفكر العربي ص ٣١٠ .

(٣) الأعراف الآية ١٧٩ .

(٤) الملك الآية ١٠ ، ١١ .

(٥) فصل المقال لابن رشد ص ١٠ (مطبوع مع الكشف عن مناهج الأدلة تحت عنوان فلسفة ابن رشد - المكتبة

المحمودية التجارية بالأزهر ١٩٦٨ م) .

(٦) الإسراء الآية ٣٦ .

(أ) رفض التبعية الفكرية والتقليد الأعمى . فالإسلام عندما أمرنا بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون نهانا في الوقت نفسه عن التقليد الذى فيه تعطيل للعقل عن أداء دوره فى الوجود . فالتقليد ضلال يعذر فيه الحيوان ، ولا يصح بحال من الأحوال من الإنسان القادر على التفكير والتمييز . ولهذا عاب القرآن على المشركين تقليدهم الأعمى لأعرافهم وتقاليدهم وأسلافهم مستنكرًا مثل هذا التقليد . وفى ذلك يحكى عنهم قولهم ﴿حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾ ويتساءل فى استنكار : ﴿أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون؟﴾^(١) . وقد حذر النبى ﷺ من التقليد الأعمى قائلاً : « لا تكونوا إمعة »^(٢) بمعنى لا تكونوا مقلدين للآخرين تقليدًا أعمى .

(ب) القضاء على الدجل والشعوذة والاعتقاد فى الخرافات والأوهام وإبطال الكهانة . فلا كهانة فى الإسلام وليس هناك مخلوق يتحكم باسم الدين فى رقاب العباد ، فلا ضر ولا نفع إلا بإرادة الله الذى يقول لنا فى القرآن إنه أقرب إلينا من جبل الوريد . وأنه قريب يجيب دعوة من يدعوه . والرسول ﷺ يقول « إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله »^(٣) . وعقائد الإسلام واضحة ليس فيها ما يتعارض مع مقررات العقل السليم . وقد وقف الرسول بحزم فى وجه الخرافات والأوهام . وعندما مات ابنه إبراهيم تصادف أن كسفت الشمس فى ذلك اليوم ، فقال البعض إن كسوف الشمس هو مشاركة فى الحزن على موت إبراهيم . وقد واجه النبى ذلك بحسم قاطع قائلاً : « إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يكسفان لموت أحد ولا لحياة أحد »^(٤) .

(ج) تركيز الإسلام على المسؤولية الفردية . فكل فرد مسئول عن أعماله مسئولية تامة ، وليس هناك خطيئة موروثية ، وآيات القرآن فى هذا الشأن واضحة صريحة . وهذه المسؤولية الفردية لا تقوم إلا على أساس حرية الفرد واطمئنانه إلى حقوقه فى الأمن على نفسه وعقله وماله . وقد جعل الإسلام الأمن على العقل من بين المقاصد الضرورية الأساسية التى قصدت إليها الشريعة الإسلامية لقيام مصالح الدين والدنيا . وهذه المقاصد الضرورية هى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال^(٥) .

(د) حرر الإسلام الفرد المؤمن بعقيدة التوحيد من الخوف المهين من السلطة الدنيوية ورفع

(١) المائدة الآية ١٠٤ .

(٢) رواه الترمذى ونصه : « لا تكونوا إمعة : تقولون إن أحسن الناس أحسنا ، وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا فلا تظلموا » .

(٣) رواه الترمذى والإمام أحمد

(٤) رواه البخارى ومسلم .

(٥) انظر الموافقات للشاطي ج ٢ ص ١٠ ، دار المعرفة - بيروت .

إلى مقام العزة التى يقول القرآن فيها ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) ، ويقول الرسول أيضًا « اطلبوا الحوائج بعزة الأنفس »^(٢) ، كما قرر الإسلام ألا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، وأن المؤمن لا يخشى فى الحق لومة لائم .

وهكذا كفل الإسلام للإنسان المناخ الحقيقى الذى يستطيع فيه أن يفكر ويتأمل ويعى ويفهم . وبهذا أطلق الإسلام سلطان العقل من كل ما كان يقيد ، وخلصه من كل تقليد كان يستعبده ، وبهذا - كما يقول الشيخ محمد عبده - تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر^(٣) . وقد كان لهذا الموقف الأساسى للإسلام من العقل أثره العظيم فى صياغة الحضارة الإسلامية والعقلية الإسلامية .

وبعد هذا التمهيد الضرورى عن موقف الإسلام من العقل يحق لنا الآن أن نتقل إلى الحديث عن دور الإسلام فى تطور الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفى بصفة خاصة .

(١) المناقون الآية ٨ .

(٢) رواه تمام فى فوائده وابن عساكر فى تاريخه . والحديث معناه صحيح وإن تكلم علماء الحديث فى سنده .

(٣) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٣٣ (دار إحياء العلوم بيروت ١٩٧٩ م) .

الفصل الثاني

دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي

وهذا الموضوع نريد أن نتناوله من ناحيتين : أولهما تتمثل في الإشارة إلى بعض الأفكار الهامة التي اشتملت عليها تعاليم الإسلام وكان لها أثرها ولا يزال في تطور الفكر ، وثانيهما تتمثل في الإشارة إلى انتقال الفكر الإسلامي إلى أوروبا ومدى ما قام به هذا الفكر من تنشيط ودعم للنهضة الفكرية والحضارية في الغرب .

١ - الجانب الفكري :

(أ) نظرة عامة :

لقد اتضح لنا مما تقدم أن الإسلام قد قام بتوفير الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية في أوساط المسلمين . وقد قامت هذه الحركة الفكرية بالفعل ، وازدهرت في بلاد المسلمين كافة ، وانتشرت بينهم كل ألوان الثقافات ، وتفاعل الفكر الإسلامي مع هذه الثقافات المختلفة . ولم يرفض المسلمون ثقافة من الثقافات لمجرد الرفض ، وإنما ساروا في ذلك على مبدأ قرآني يقول : ﴿ فَأَمَّا الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ﴾^(١) وهذا يعني قبول كل ما هو إيجابي نافع ورفض كل ما هو سلبي لا خير فيه . وقد كانت كلمات الرسول عليه السلام « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة »^(٢) وقوله : « الحكمة ضالة المؤمن »^(٣) أي هي ذلك الشيء الذي ينشده المؤمن ، فإذا وجدها في أي مكان أخذها - كانت هذه الكلمات نبراساً يضيء للعقول طريقها نحو العلم والمعرفة بلا حدود .

وقد رفع القرآن من شأن العلماء في آيات صريحة وأشادت أول كلمات نزلت من السماء على محمد ﷺ بالعلم ، واعتبر القرآن العلماء أخشى الناس لله ، لأنهم الذين يدركون أسرار الله في خلقه ويعون روعة الكون وجمال الخلق وجلال الخالق . وجعل الإسلام مداد العلماء كدماء الشهداء .

(١) الرعد الآية ١٧ .

(٢) رواه ابن ماجه بلفظ « طلب العلم فريضة على كل مسلم » ومن الواضح أن لفظ المسلم هنا يعني الفرد المسلم رجلاً كان أو امرأة .

(٣) رواه الترمذی وابن ماجه .

ولم تكن الأسس التي وضعها الإسلام لتطوير الفكر والنهوض به مجرد أسس نظرية ، وإنما كانت خطوات عملية أثمرت ثمارها في المجتمع الإسلامي ، فكان دولة الإسلام أرحب الدول صدرًا وأسمحها فكرًا مع الفلسفة والفلاسفة ، ومن أصيب من الفلاسفة المسلمين يوما بمكروه فإنما كان ذلك من كيد السياسة ، ولم يكن من حرج بالفلسفة أو حرج على الأفكار . فالإسلام بتعاليمه يستطيع أن يواجه أية ثقافة فكرية إنسانية دون أن يخشى عليه طالما وجد من المنتسبين إليه من يستطيع فهمه في أصوله وغاياته^(١) . ولم يحدث أن وقف الدين الإسلامي عقبة في سبيل البحث في العلوم الطبيعية على النحو الذي شهدته أوروبا في العصور الوسطى ، بل كان الإسلام دائمًا وراء كل إنجاز حققه العلماء المسلمون في هذا المجال .

وبالإضافة إلى ما تقدم نجد في القرآن شواهد لا حصر لها يتجلى لنا منها إطلاق القرآن للطاقات الفكرية إطلاقًا لا حد له . ومن بين هذه الشواهد مايلي^(٢) :

أولاً : يعرض القرآن بكل أمانة ودقة آراء المخالفين ثم يتبعها بالرد الحاسم القائم على المنطق السليم وقوانين الفطرة السليمة . فقد ذكر وجهات نظر الوثنيين والدهريين والماديين والكفار والمنافقين ، وعقب عليها تعقيبًا مقنعًا مستخدمًا في ذلك أنصع البراهين وأقوى الأدلة . فالكفار مثلاً حين ينكرون البعث بعد الموت ويقولون : ﴿ ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ يعقب القرآن على ذلك بقوله : ﴿ وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ﴾^(٣) وهنا يفرق القرآن بين الظن والعلم ، موجهًا نظرنا إلى ضرورة فحص الأحكام والتأكد من مصدرها وفي ذلك ما فيه من الدعوة إلى النقد الموضوعي .

ويحذر القرآن من إصدار الأحكام في أمور لا علم للإنسان بها حتى لا يقع في الخطأ والتناقض . فيقول ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾^(٤) . وعندما زعم الكفار أن الملائكة إناث عقب القرآن على زعمهم بقوله : ﴿ أشهدوا خلقهم ؟ ستكتب شهادتهم ويسألون ﴾^(٥) . وهنا يريد القرآن أن يقول لهم : إن هذه الفكرة التي تزعمونها إذا كانت صحيحة فإنها لا بد أن تكون مبنية على الملاحظة والمشاهدة اللتين هما وسيلتان من وسائل العلم والمعرفة الصحيحة .

(١) راجع : التفكير فريضة إسلامية ص ٥٩ / ٦٠ والفكر الإسلامي في تطوره للدكتور محمد البهي ص ١٠ مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ م .

(٢) انظر تأملات في الفكر الإسلامي للدكتور محمد كمال جعفر ص ٨٧ وما بعدها - مكتبة دار العلوم بالقاهرة :

١٩٨٠ م .

(٣) الجاثية الآية ٢٤ .

(٤) الإسراء الآية ٣٦ .

(٥) الزخرف الآية ١٩ .

ثانيًا : يعرض علينا القرآن قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه والنقاش العقلي الذي دار بينه وبينهم حول الألوهية ، وما اشتمل عليه هذا النقاش من أدلة عقلية في صورة متدرجة في تسلسل منطقي رائع تحمل العقل على محاكاتها للوصول إلى نفس نتائجها ، وهي الوصول إلى اليقين الذي تشير إليه الآية في بداية القصة ﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾^(١) .

وقد ازدادت الحضارة الإسلامية بأعلام من ألع المفكرين في المجال الفلسفي من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه وابن طفيل وابن رشد . وقد شهد القرن التاسع والعاشر الميلاديين حركة عقلية نشيطة دائبة لدى المسلمين .

وإذا كان المسلمون قد نقلوا الفلسفة اليونانية إلى العربية فإنهم قد برهنوا على قدرتهم على هضمها وإضافة إليها ونقد ما فيها من قصور ، مدركين أن الفكر الفلسفي فكر متطور وليس فكرًا جامدًا . فالبناء الفلسفي كما يقول أبو بكر الرازي (٨٦٤ م - ٩٢٥ م) بناء تشترك فيه الأجيال ، ويضيف إليه كل جيل شيئًا جديدًا^(٢) ، يمهده به السيل لمن يجيء بعده . فالكلمة الأخيرة في الفلسفة لم يقلها جيل بعينه وإلا أصيب الفكر بالجمود وحكم عليه بالعقم الأبدى .

وقد برع العقل الإسلامي في ميادين أخرى كثيرة . ويمكننا أن نشير في هذا الصدد إلى ابتكار المسلمين علم الجبر من عدم . وما يزال هذا العلم يحمل اسمه العربي في لغات الغرب ، وأضاف المسلمون إلى الأعداد المعروفة في الغرب بالأعداد العربية - أضافوا إليها الصفر الذي أحدث ثورة حقيقية في علم الحساب ، وكان أحد علماء المسلمين في الرياضة وهو الخوارزمي (توفي حوالي ٨٤٧ م) هو الذي ابتدع اللوغارتم^(٣) .

ولسنا هنا في مجال حصر إبداع العقل الإسلامي في دنيا العلوم على اختلاف أنواعها ، فهذا مجال يطول فيه الحصر . ولسنا هنا أيضًا في معرض التغني بالأمجاد أو اجترار الذكريات الجميلة ، ولكننا نقرر فقط بعض الواقع الذي كان أثرًا من آثار التعاليم الإسلامية التي هيأت للعقل الإسلامي هذه الانطلاقة الفذة التي انتقلت بعد ذلك إلى أوروبا عن طريق الترجمات المختلفة التي بدأت في بواكير القرن الثاني عشر فأحدثت فيها يقظة جديدة شهد بها المؤرخون الأوروبيون المنصفون .

(١) الأنعام الآية ٧٥ .

(٢) ونص عبارة الرازي في ذلك كما ورد في رسائله الفلسفية : « اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همه إلى النظر في الفلسفة ، وواظب على ذلك ، واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته علم علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بقطبته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لقوائده أخرى واستفصلها ، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل » . انظر مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي للدكتور فرانتز روزنتال ص ١٨٥ ترجمة أنيس فريجه - دار الثقافة بيروت ١٩٨٠ م .

(٣) راجع هموم للفقهاء للدكتور زكي نجيب محمود ٩١/٩٠ دار الشروق - القاهرة - بيروت .

ونريد الآن أن نبرز بعض الأفكار الهامة التي قدمها الإسلام وكانت ذات أثر حاسم في التطور الفكري والحضارى . وسنكتفى في هذا الصدد بثلاثة أمثلة وهى : مبدأ الاجتهاد أو الاستقلال العقلى ، وفكرة الوسطية ، وأخيراً النظرة الإسلامية للتاريخ . وفيما يلى نلقى بعض الضوء على هذه الأفكار :

(ب) مبدأ الاجتهاد :

لقد أكد الإسلام على فكرتى التوحيد وختم النبوة ، ويعنى ذلك رفع الوصاية عن العقل . فعلى العقل إذن بعد أن انتهت النبوة وانقطع الوحي السماوى أن يعتمد على نفسه فى كل ما لم يرد فيه نص دينى ، وعلى العقل أن يثق فى قدراته . ولهذا دعا القرآن باستمرار إلى استخدام العقل والتجربة والنظر فى الكون والوقوف على أنخبار الأولين . معتبراً ذلك كله مصادر هامة للمعرفة الإنسانية . ومن هذا المنطلق كانت هناك خطوات عملية هامة قام بها الإسلام للمساعدة على تطوير الفكر وتحريكه لاستمرار التقدم وتطوير الحياة . ومن بين هذه الخطوات كان مبدأ الاجتهاد ، أى الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية . وقد كان ذلك بداية النظر العقلى عند المسلمين . وقد نما هذا الاجتهاد فى رعاية القرآن . ويعتبر الاجتهاد مبدأ الحركة أو الديناميكية فى بناء الإسلام كما يقول إقبال^(١) (توفى عام ١٩٣٨ م) .

لقد امتدت سماحة الإسلام إلى إفساح المجال أمام العقل فى مجال الأحكام الشرعية التى لم ترد فيها نصوص ، فأباح له الاعتماد على نفسه وشجعه على ذلك ودفعه إليه دفعا . وتقررت فى ذلك قاعدة إسلامية تقول : إن المجتهد إذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد ، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران . وقد روى عن معاذ بن جبل أن النبى ﷺ لما بعثه والياً إلى اليمن قال له : كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بكتاب الله . قال : فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ قال فبسنة رسوله ﷺ ، قال فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيى . فوافقه النبى ﷺ على ذلك ومدحه على حسن إدراكه وفهمه^(٢) .

وقد كان لمبدأ الاجتهاد أثره العظيم فى إثراء الدراسات الفقهية لدى المسلمين وإيجاد الحلول السريعة للمسائل التى لم يكن لها نظير فى العهد الأول للإسلام . وقد نشأت عنه مذاهب الفقه الإسلامى الأربعة المشهورة التى لا يزال العالم الإسلامى يسير على تعاليمها حتى اليوم ، وأدى

(١) انظر تجديد التفكير الدينى فى الإسلام للدكتور محمد إقبال ترجمة عباس محمود ص ١٤٤ ، ١٦٨ ، ١٧٠ . القاهرة ١٩٦٨ م .

(٢) راجع تاجم بيان العلم وفضله لأبى عمر يوسف بن عبد البر ج ٢ ص ٦٩ (المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م) .

الاجتهاد أيضًا إلى ظهور علم فلسفى هو علم أصول الفقه الذى يعد بمثابة فلسفة للتشريع الإسلامى . وكان أول من ابتكر هذا العلم هو الإمام الشافعى ، وذلك قبل أن يتأثر الفكر الإسلامى بالفلسفة اليونانية^(١) .

وهكذا كان ركون المسلم إلى عقله فيما يشكل عليه مما لم يرد فى شأنه نصوص هو الدعامة الأولى فى الوقفة العقلية عند الإسلام ، تلك الوقفة التى أقام عليها حضارته وثقافته على امتداد تاريخه خلال القرون التى شهدت قوته وقدرته على الإبداع^(٢) .

(ج) فكرة الوسطية :

أما الفكرة الثانية وهى فكرة الوسطية فنراها تسود تعاليم الإسلام ، فالإنسان جسم وروح ، ولا يريد الإسلام أن يغلب أحدهما على الآخر بطريقة تخل بالتوازن بينهما ، وإنما يحرص على التوفيق بين مطالب الجسم ومطالب الروح فى تناسق رائع . فالإنسان له أن يتمتع بكل الخيرات التى أحلها الله له فى هذه الحياة . وفى الوقت نفسه لا ينبغي له أن يهمل مطالب روحه ، يقول القرآن ، ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾^(٣) ويقول الرسول ﷺ « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً »^(٤) .

وقد سمع النبى ﷺ ثلاثة من أصحابه يتحدثون عن عبادتهم ووجد أنهم يبالغون فى العبادة إلى حد إهمال مطالب الجسد إهمالاً يكاد يكون تاماً . فقد قال أحدهم إنه يقضى ليله دائماً فى الصلاة ، وقال الآخر إنه يصوم بصفة مستمرة ، وقال الثالث إنه يعتزل النساء ولا يتزوج أبداً . فلم يوافقهم النبى على ذلك وبين لهم أنه أخشاهم لله وأتقاهم له ومع ذلك فهو يصوم ويفطر ، ويصلى ويرقد ، ويتزوج النساء ، وأن هذه هى سنته التى ينبغي السير على نهجها وأن من ابتعد عن هذا الخط الواضح كان بعيداً عن النبى وتعاليمه^(٥) .

وهذه الفكرة التى رأيناها تسود العلاقة بين الجسم والروح وهى فكرة الوسطية نجد لها نظيراً فى العلاقة بين العقل والدين . فالإسلام يحرص أشد الحرص على ألا يكون هناك نزاع أو تناقض

(١) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ١٢٣ - مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦٦ م .

(٢) هموم المتقين ص ٨١ .

(٣) القصص الآية ٧٧ .

(٤) على الرغم من أن علماء الحديث قد تكلموا فى سند هذا الحديث فإن معناه صحيح . وقد رواه ابن قتيبة فى غريب الحديث موقفاً عن عبد الله بن عمر ، ورواه ابن المبارك فى الزهد من طريق آخر موقفاً على عبد الله بن عمرو بن العاص ، ورواه البيهقى مرفوعاً عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

(٥) انظر نص هذا الحديث فى صحيح البخارى مروياً عن أنس بن مالك (كتاب النكاح ١) .

بين العقل والدين ، فكلاهما من مصدر واحد ، قد خلقهما الله لهداية الإنسان وإرشاده ، وكلاهما أثر من آثار الكامل وهو الله ، وآثار الكامل لا يتناقض بعضها بعضا .

ولا يجوز من وجهة النظر الإسلامية وضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل ، وأن الإنسان فى موقف الاختيار بينهما . فهما عنصران جوهريان يتلازمان ولا يتناقضان ، والإنسان فى حاجة إليهما معا . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التفلسف ومن حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت السموات والأرض ، وإنما يدفعه إلى ذلك دفعا . والإسلام يعتبر العقل مناط إنسانية الإنسان وجوهرها ، فإذا عطل بالجهل والغفلة والعى مسخت بشرية الإنسان وهبط بذلك إلى مرتبة الحيوان .

وهكذا حسم الإسلام الخصومة المصطنعة بين الدين والعقل ، وحرر الإنسان من أزمة الصدام بين الدين والعلم . ولهذا فليس الإسلام فى حاجة إلى العلمانية (Secularization) ، لأن الأسباب التى أدت إلى العلمانية فى أوروبا لا مكان لها فى الإسلام ، والزعم الشائع فى تاريخ الفكر الإنسانى بأن هناك صراعا مستمرا وتناقضا بين الدين والعقل أو بين الدين والعلم لا ينطبق بحال من الأحوال على الدين الإسلامى ، فكلاهما - الدين والعقل - يشكلان فى الإسلام وحدة واحدة .

وقد كان لفكرة الوسطية وروح الاعتدال التى تنطوى عليها تعاليم الإسلام أثرها العظيم فى سريان هذه الروح وانتشار هذه الفكرة فى الحضارة الإسلامية بصفة عامة والثقافة الفلسفية بصفة خاصة . ولهذا رأينا الفلاسفة المسلمين يتجهون فى فلسفتهم إلى تأكيد التوفيق بين الدين والفلسفة ، وبيان توافق المصدرين : مصدر الدين ومصدر الفلسفة - فى المعرفة والوصول إلى الحقيقة . وقد اتخذ التوفيق لديهم صورا عديدة .

فقد ركز ابن مسكويه (ت ٤٢١ هـ - ١٠٣٠ م) على الغاية . ولهذا اهتم بالتوفيق بين غاية كل من الأخلاق - وهى فرع من فروع الفلسفة - والدين من حيث أن كلا منهما يهدف إلى سعادة الإنسان^(١) . وكذلك اهتم ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ - ١٠٦٣ م) بالمعنى العملى لكل من الفلسفة والدين وذهب إلى أن غرضهما هو إصلاح النفس وأنه لا خلاف بين الفلسفة والشريعة فى ذلك^(٢) .

أما الكندى (ت ٢٥٢ هـ - ٨٦٥ م) الذى عرف الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها فإنه يرى أنها لا يمكن أن تتناقض إطلاقا مع الدين ، فغايتهما واحد^(٣) . ويقرر الكندى صراحة توافق

(١) انظر فلسفة الأخلاق فى الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ٦٩ . القاهرة ١٩٦٣ م .

(٢) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٧ .

(٣) انظر المزيد من التفصيل فى ذلك للدكتور محمد عبد المادى أبو ريده فى كتابه : الكندى وفلسفته ص ٥٣ .
١- بعلمها (دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٥٠ م) .

العقل والنقل ، أو الفلسفة والدين . وفي هذا الصدد يقول في رسالته إلى المعتصم ، وهي الرسالة التي تدور حول علم الأشياء بحقائقها ، أى حول الفلسفة :

« علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، ولزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها »^(١) .

ويرى الفارابى (ت ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م) أن موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة (فكلهما يعطى المبادئ القصوى للموجودات . فإتبعاً يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان وهى السعادة القصوى) . والفلسفة الصحيحة لا تتناقض مع الدين الصحيح ، فإن بدا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين فما ذلك إلا لأن النظام الفلسفى الذى تناقض مع الدين يعتبر نظاماً واهياً لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين ، فالحقيقة واحدة لدى الفارابى ولكن الطريق إليها متعدد . .

ويرى ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ - ١٠٤٦ م) أنه لا يوجد فى أقسام الحكمة (أى الفلسفة) ما يخالف الدين أو يتعارض معه . ويرجع ضلال أدعياء الفلسفة عن منهاج الشرع إلى قصور فى تفكيرهم وعجز فى أفهامهم . وفى ذلك يقول : « لقد ظهر أنه ليس شئ منها (أى الفلسفة) يشتمل على ما يخالف الشرع ، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجيه ، فإنها بريئة منهم »^(٢) .

وقد بين ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ - ١١٨٥ م) فى قصته الفلسفية المشهورة (حى بن يقظان) كيف يستطيع الإنسان عن طريق عقله ودون معونة من خارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى ويهتدى إلى معرفة الله وخلود النفس ، وأن ما يتوصل إليه من معارف لا يتناقض مع مقررات الدين^(٣) .

أما ابن رشد فقد تناول بالمقارنة العامة الخطوط الأساسية لكل من الدين والفلسفة رغم اختلاف منهجهما ، وبين فى كتابه (فصل المقال) اتفاق الدين والفلسفة قائلاً : « إن الحق لا يضاد الحق

(١) رسائل الكندي الفلسفية - ج ١ ص ١٠٤ (نقلا عن : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام للدكتور محمد على أبو ريان ص ٣٤٣ - الإسكندرية ١٩٨٣ م) .

انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٨ . وتأملات فى الفكر الإسلامى ص ٣٠٤ وما بعدها . .

(٢) نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦١ .

(٣) انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديور وترجمة الدكتور أبو ريده ص ٣٧٧ (القاهرة ١٩٥٧ م) .

بل يوافقه ويشهد له ، وقال أيضا (إن الحكمة (أى الفلسفة) هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع المحاببتان بالجواهر والغريزة)^(١) .

أما الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١ م) فقد حرص على ضرورة الحفاظ على وحدة العقل والدين ، وإن كان لم يذكر الفلسفة فى هذا الصدد باللفظ . فالإنسان كما يقول - لا يستطيع أن يستغنى عن الدين أو العقل . فالعقل كالأساس والدين كالبناء ولا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر ، فلا نفع فى أساس بدون بناء ، ولا ثبات لبناء بدون أساس . ولذلك يرى الغزالي أنهما متحدان اتحاداً لا يمكن فصله ، ومن يجرؤ على تعطيل أى منهما فهو - فى رأى الغزالي - إما جاهل أو مغرور .

وإذا لم يكن هناك تناقض بين العقل والدين فإنه ليس هناك أيضا - كما يقول - تناقض بين العلوم العقلية والعلوم الدينية ، وعدم القدرة على الربط بينهما يرجع فى رأيه إلى عمى فى البصيرة يحجب الرؤية الصحيحة^(٢) .

فإذا انتقلنا من عصر تلك النخبة الشهيرة من فلاسفة المسلمين واتجهنا إلى العصر الحديث نجد الإمام محمد عبده (١٨٤٩ م - ١٩٠٥ م) يقول فى علاقة الدين بالعقل فى الإسلام : (لقد تأخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل) وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بدينه ولا بعقله - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وإرسال الرسل وإدراك فحوى الرسالة والتصديق بها ، كما أجمعوا على أن الدين إذا أتى بشيء يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل . فالعقل من أشد أعوان الدين الإسلامى^(٣) .

ومن كل ذلك يتضح لنا أن وحدة الدين والعقل هى الخط الواضح للإسلام . والذى يدرس تاريخ العلوم الإسلامية وتطورها يرى أن روح الوسطية بصفة عامة كانت طابعا عاما للمسلمين فى كل العلوم النظرية تقريبا . فنحن نجدها فى علم العقيدة وفى الفقه والتشريع وفى التصوف وفى الفلسفة^(٤) . وكان الهدف الأكبر لفلاسفة العرب هو أن يقدموا للعالم نظرية كاملة عن وحدة

(١) راجع فصل المقال لابن رشد ص ١٥ ، ٣٦/٣٥ .

(٢) راجع معارج القدس للغزالي ص ٤٦ (للمكتبة التجارية الكبرى - بدون تاريخ) ، وإحياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٦ ، ١٧ . (طبع مصطفى البلبى الحلبى بالقاهرة ١٩٣٩ م) .

(٣) رسالة التوحيد ص ٤٥ ، ٥٣ .

(٤) انظر تعليق الدكتور محمد يوسف موسى فى ص ١٩٧ / ١٩٨ من ترجمته لكتاب جوتييه : المدخل للدراسة الفلسفة الإسلامية . القاهرة ١٩٤٩ م .

الكون ترضى الدين والعقل معاً ، ولذلك سعوا إلى التوفيق بين الجانب الخلقى والروحي والجانب الفلسفى فى العلم^(١) .

ويرى بعض المفكرين المعاصرين بحق أهمية الدور الكبير للإسلام فى تطور الفكر الإنسانى بصفة عامة . ويتمثل ذلك فيما قامت به الثقافة الإسلامية من دمج عظيم للعناصر الإيجابية فى حضارتين متجاورتين ومتنافرتين وهما حضارة الفرس وثقافتهم من جهة وحضارة الروم وثقافتهم من جهة أخرى . فقد كانت الأولى ذات صبغة صوفية والثانية ذات صبغة عقلية . ويظهر الإسلام وفتوحاته أنهلمت الفواصل بين هاتين الثقافتين فأخرج الإسلام إلى العالم صبغة حضارية إسلامية جديدة تسع الإنسان أينما كان ، فى اتجاه نحو عالمية الثقافة . ويرجع ذلك إلى أن مبادئ العقيدة الإسلامية تشتمل على ما يهين الإنسان لاستخدام المنطق العقلى فى شئون فكره ومعاشه ، كما تشتمل كذلك على ما يعده للاتصال بالله مباشرة مما لا يحتاج إلى تدليلات المنطق العقلى . وهكذا التقى الشرق والغرب فى بوتقة واحدة . فقد جمعت الصيغة الجديدة بين إدراك الحس الصوفى وإدراك العقل الاستدلالي بحيث احتملت الحياة الثقافية فى الجماعة الإسلامية أن يظهر فيها أعظم المتصوفة وأعظم مناطق العقل فى آن واحد^(٢) .

وبعد هذا العرض لفكرة الوسطية ننتقل الآن إلى الإشارة باختصار إلى الفكرة الثالثة المتمثلة فى نظرة الإسلام إلى التاريخ .

(د) نظرة الإسلام إلى التاريخ :

يشير القرآن فى كثير من آياته إلى أن المعرفة الإنسانية تعتمد على الحواس والعقل^(٣) ، وهذا يعنى استبعاد كافة المعارف الأخرى التى تعتمد على الخرافات والأوهام أو الكهانة والسحر وما شاكل ذلك .

ونحن إذا تأملنا آيات القرآن فإننا نستطيع أن نستخرج أصول المعرفة بالحقائق الكبرى وهى : الله والكون والإنسان والقيم ، وكذلك أصول تنظيم الحياة العملية وتشكيل الاخلاق ، ونجد فيه أيضاً منهجاً لتحصيل المعرفة الحسية التجريبية والمعرفة النظرية^(٤) .

(١) انظر روح الإسلام من تأليف سيد أمير على وترجمة أمين محمود الشريف ص ٣١٥ (من سلسلة الألف كتاب . القاهرة ١٩٦١ م) .

(٢) انظر هموم المثقفين ص ٨٢ / ٨٣ .

(٣) يقول القرآن الكريم فى هذا الصدد : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ النحل الآية ٧٨ .

(٤) انظر بحث الدكتور محمد عبد المادى أبو ريدة عن (مفهوم الوحي) فى : (الملتقى الإسلامى المسيحى الثانى) ص ١٠٤ . من منشورات الجامعة التونسية ١٩٨٠ م .

وقد اهتم القرآن أيضًا بالتاريخ بوصفه أحد مصادر المعرفة الإنسانية . فالقرآن يتحدث كثيرًا عن الأمم السابقة ، ويدعو إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وحاضرهم . ويقدم القرآن في هذا الصدد أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشرى ، ينتقل بهذا التعامل من مجرد العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية التاريخية^(١) تلك القوانين التى يعبر عنها القرآن بسنن الله .

ويهتم القرآن أيضا بالإشارة إلى ضرورة التدقيق فى رواية الحقائق . وفى ذلك يقول : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٢) وبذلك وضع أمامنا أهم قاعدة من قواعد النقد التاريخى ، وتمثل فى أن أخلاق الراوى تعد عاملاً هاماً فى الحكم على روايته . وقد أفاد المسلمون إفادة عظيمة من هذه القاعدة وتطبيقها على رواة الأحاديث النبوية . وقد كان تطبيق هذا المنهج النقدي على رواة الأحاديث النبوية هو الذى تطورت عنه بالتدريج قواعد النقد التاريخى^(٣) .

وقد أمد القرآن المؤرخين المسلمين بفكرتين رئيسيتين كان لهما أثرهما فى توجيههم إلى كتابة التاريخ كتلة علمية .

أما الفكرة الأولى فهى فكرة وحدة الاصل الإنسانى . فالقرآن يقرر أن الله قد خلق الناس جميعاً من نفس واحدة ، وإن من قتل نفساً بغير حق فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً . ويهدف القرآن من وراء هذه الفكرة أن تكون عاملاً حياً فى الحياة اليومية لكل مسلم . أما الفكرة الأخرى فتتمثل فى تصور الوجود حركة مستمرة فى الزمان . فالتاريخ حركة جمعية مستمرة وتطور حقيقى فى الزمان لا مفر منه . وقد كان لهذه التوجهات القرآنية أثرها العظيم فى نظرة ابن خلدون الفلسفية للتاريخ . وكتاب ابن خلدون الشهير المسمى بالمقدمة يدين بالجانب الأكبر فيه إلى ما استوحاه من القرآن^(٤) . وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م) - كما هو معروف - يعد أول فيلسوف للتاريخ ورائداً عبقرى فى مجال الفلسفة الاجتماعية . فقد كان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنسانى وبين أسبابه القرية ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقنعة . فهو ينظر فى أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها فى التكوين الجسمى والعقل فى الفرد وفى المجتمع ، وهو يرى أن للمدنية والعمران البشرى قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما فى تطوره^(٥) .

(١) انظر التفسير الإسلامى للتاريخ للدكتور عماد الدين خليل ص ٨ - دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٥ م .

(٢) الحجرات الآية ٦ .

(٣) انظر تجديد التفكير الدينى فى الإسلام لاقبال ص ١٦٠ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٥) انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديور ص ٤١٠ .

وهكذا رأينا مدى إسهام الإسلام فى تطوير الفكر الفلسفى ودعمه وبناء الحضارة الإنسانية من خلال الأمثلة التى عرضناها وهى مبدأ الاجتهاد وفكرة الوسطية والنظرة الإسلامية للتاريخ . ولسنا فى حاجة إلى التأكيد على أن هذه الأمثلة تمثل بعض الأفكار - وليس كل الأفكار - التى أتى بها الإسلام فى هذا الصدد . ويبقى علينا الآن توضيح الجانب الآخر من القضية وهو الجانب التاريخى لبيان مدى تأثير الإسلام فى تطور الفكر الإنسانى خارج نطاق العالم الإسلامى .

٢ - الجانب التاريخى :

(أ) التأثير الإسلامى فى فلسفة العصور الوسطى :

ليس هناك من شك فى أن التراث الحضارى الإنسانى أخذ وعطاء ، وليست هناك أمة ذات حضارة عريقة إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث . وليس من المعقول بالنسبة لأمة من الأمم تريد بناء نفسها أن تبدأ من نقطة الصفر وتعيد نفس التجارب التى مرت بها أُم سابقة ، فهذا ضرب من العبث . والفكر لا يعترف بمحدود مصطنعة بين الأمم ، بل يخترق الحواجز ويفرض نفسه رغم كل العقبات .

وإذا كانت هذه المقولة صحيحة ، ونعتقد أنها كذلك ، فإنه لمن الغريب حقاً أن يحاول بعض العلماء الأوربيين بيان أثر الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية لدرجة وصلت بالبعض إلى القول بأن هذه ليست إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية ، وفى الوقت نفسه يرفض هذا البعض - من منطلق عقدة التفوق - رؤية أى أثر للفكر الإسلامى على الفكر الأوروبى . ونود هنا - بصدد دور الإسلام فى تطوير الفكر الفلسفى - أن نلمس موضوع علاقة الفكر الإسلامى بالفكر الأوروبى لمساً خفيفاً ، إذ أننا لن نستطيع فى هذا الفصل الموجز أن نغطى كل نقاط هذا الموضوع ، ونستوفى جميع جوانبه . وهذه العلاقة جديرة حقاً بالبحث ، فلم يكن المسلمون مجرد وسيلة آلية نقلت إلى أوروبا فلسفة اليونان . فهذا منطق غير علمى وافتئات على الحقيقة .

لقد كان العلماء المسيحيون فى أوروبا يعملون جاهدين منذ عام ١١٣٠ م على ترجمة الفلسفة العربية إلى اللاتينية^(١) . وقد التقى العالم المسيحى فى أوروبا بالعالم الإسلامى فى نقطتين : فى جزيرة صقلية بجنوب إيطاليا وفى أسبانيا . وكانت توجد فى أسبانيا حركة ترجمة نشيطة . فقد كان يوجد فى مدينة طليطلة عندما فتحها المسيحيون مكتبة عربية حافلة فى أحد المساجد . وكانت هذه المكتبة ذات شهرة عظيمة^(٢) . ويرتبط انتقال المادة الفلسفية العربية إلى اللاتينية بصفة خاصة بريموند (Raymund) الذى كان رئيس أساقفة طليطلة من عام ١١٣٠ م حتى عام ١١٥٠ م وبعد

(١) Das Fischer Lexikon: Philosophie. P. 139. Frankfurt/M. 1963

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٤١٧ .

ذلك رئيساً لاساقفة أسبانيا . فقد أسس مجمعاً للمترجمين عهد برئاسته إلى دومينيك جونديسالفى (Dominic Gondisalivi) وأسند إليه مهمة إعداد ترجمات لاتينية لأهم الكتب العربية فى الفلسفة والعلوم . وكانت هذه الترجمات التى وصلت إلى أيدي الغرب أساس الفلسفة المدرسية فى أوروبا^(١) .

وفى عام ١٢٢٠ م أصبح فريدريك الثانى إمبراطوراً . وكان على اتصال وثيق بالمسلمين وإعجاب كبير بهم ، فاتخذ اللباس الشرقى وكثيراً من العادات والتقاليد العربية . ولكن الأهم من هذا كان إعجابه الشديد بالفلاسفة العرب الذين كان بإمكانه قراءة كتبهم الأصلية باللغة العربية التى كان يجيدها . وكانت علوم العرب تدرس بشغف فى قصر فريدريك الثانى فى بالرمو (Palermo) وبذلك جعلت فى متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه (مانفرد) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجمات لكتب فلسفية مترجمة عن العربية . وفى عام ١٢٢٤ م أسس الإمبراطور جامعة نابولى وجعل منها أكاديمية لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربى^(٢) .

وبما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن القديس توماس الأكوينى (Thomas of Aquin) قد تلقى علومه قبل دخوله سلك الرهبنة فى هذه الجامعة . ولعل هذا كان السبب الذى حدا به إلى الاهتمام بتعاليم الفلاسفة العرب إلى الحد الذى حمله على تقديرها تقديرًا دقيقاً جداً^(٣) . وقد كان لكل من ابن سينا وابن رشد بصفة خاصة حجية عظيمة فى العصور الوسطى فى أوروبا^(٤) . وأصبح هناك تيار يعرف بالسيناوية (Avicennism) وتيار آخر يعرف بالرشدية (Averroism) .

وقد كانت الفلسفة المدرسية المسيحية ممثلة فى ألبرت الكبير (Albertus Magnus) وتوماس متفقه فى بعض آرائها مع ابن سينا ، وبوجه خاص فى نظرية المعرفة ، كما أخذ ألبرت وتوماس بما رآه ابن سينا فى مسألة الكليات (universalia) ، وفى هذه النقطة كثيراً ما اقتبس توماس وألبرت من ابن سينا بوصفه صاحب حجية ، كما أخذ توماس بما رآه ابن سينا من الفصل الحاد بين الماهية والوجود^(٥) . ونجد أيضاً تأثير ابن سينا حياً وقوياً فى تعريف ألبرت للنفس وفى نظريته فى النبوة . وقد اتخذ دانس سكوت (Duns Scotus) من فلسفة ابن سينا إلى حد ما أساساً بنى

(١) راجع كتاب دى لاسى أولبرى : الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٢٢٣ - ٢٣٥ . ترجمة إسماعيل البطار . بيروت ١٩٧٢ م .

(٢) المرجع السابق ٢٣٧ - ٢٣٨ . وتاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٤١٧ .

(٣) الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٢٤٣ .

(٤) J. Hirschberger, Kleine Philosophiegeschichte. P. 76, Freiburg 1961

(٥) Ernst Bloch. Avicenna und die Aristotelische Linke, P. 46. 51. Suhrkamp Verlag 1963

عليه أقواله في ما وراء الطبيعة . وقد نبه بعض الباحثين إلى وجود سوابق لدى ابن سينا للكوجيتو (cogito) الديكارتى^(١) .

ويثبت كارا دى فو (Carra de Vaux) وجود سينائية لاتينية في أوروبا في القرون الوسطى تتركز الناحية البارزة منها على العنصر العربى أكثر مما تتركز على العنصر الأوغسطينى (Augustinism) أو أى تلوين آخر من التفكير المسيحى في القرون الوسطى^(٢) .

وقد كان روجر بيكون (Roger Bacon) من المعجيين بابن سينا وكان لا يخفى هذا الإعجاب^(٣) . فقد قدر لهذا الاتجاه الآتى من ابن سينا أن يتتشر ويذهب إلى أقصى حد في فكر روجر بيكون الذى تأثر بابن سينا والفارابى إلى درجة أن نظريته عن قداسة البابا تتفق تمام الاتفاق مع النظريات التى قال بها ابن سينا عن الخلافة^(٤) .

وكان لآراء الفارابى أثرها لدى ألبرت الكبير من نواح مختلفة^(٥) . وقد كان لكتاب إحصاء العلوم للفارابى أثره العظيم لدى المؤلفين في القرون الوسطى في أوروبا . وقد أعطى الفارابى في هذا الكتاب فكرة عامة واضحة عن موضوع كل علم من العلوم المشهورة في زمانه وبين فائدته النظرية والعملية . وقد اقتبس العالم الأسبانى جنديسالينوس (Gundissalinus) في القرن الثانى عشر معظم هذا الكتاب وضمه كتابه المعروف بتقسيم الفلسفة . كما أفاد روجر بيكون من كتاب الفارابى كثيراً . وأفاد منه أيضاً كثيراً جداً - وخاصة فيما يتعلق بالكلام على الموسيقى جيروم دى مورافى (Jerome de Moravie) في القرن الثالث عشر^(٦) .

أما عن ابن رشد فإنه كان يمثل منطلقاً لتطور جديد في العالم الغربى ، كما أن المذهب التومائى لم يكن يمكن تصوره بدون ابن رشد^(٧) . وبحلول منتصف القرن الثالث عشر كانت جميع مؤلفات ابن رشد الفلسفية تقريباً قد ترجمت إلى اللاتينية^(٨) . وقد أثبت رينان وجود رشدية لاتينية في

(١) انظر : تراث الإسلام لشااخت وبوزورث ترجمة د . حسين مؤنس وإحسان العمدة . القسم الثانى ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ : سلسلة عالم المعرفة بالكويت . نوفمبر ١٩٧٨ م .

(٢) سلفادور غومث نوغالس : الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب . ص ٤٦ . ترجمة عثمان الكمالك . الدار التونسية للنشر ١٩٧٧ م .

(٣) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٤) تراث الإسلام ص ٢٢٦ .

(٥) د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ١١٤ / ١١٥ . دلو المعارف بالقاهرة ١٩٧٦ م .

(٦) انظر إحصاء العلوم للفارابى تحقيق وتقديم د . عثمان أمين ص ٢٣ وما بعدها ، مكتبة الأنجلو المصرية

١٩٦٨ م .

(٧) Fischer Lexikon, p. 139 .

(٨) الفكر العربى ومركزه في التاريخ ص ٢٣٩ .

أوروبا في كتابه عن ابن رشد والرشدية . وقد عاشت الرشدية في أوروبا عدة قرون وأسهمت إسهامًا عظيمًا في قضية الحرية الفكرية في القرون الوسطى في أوروبا^(١) .

وقد كان أول دليل على الذبوع لأفكار ابن رشد يرتبط بوليم الإفرني (William of Auvergne) الذي كان مطرانًا لباريس . فقد أشاد بابن رشد باعتباره مدافعًا أصيلاً عن الحقيقة ، وكان يقتبس منه كثيرًا ، معتبرًا إياه المعلم الأكثر صوابًا^(٢) .

وقد تابع القديس توماس ابن رشد في شرحه للعلاقة بين الوحي والمعرفة الفلسفية . وقد بين أسين بلاثيوس (Asin Palacios) في بحث له على أساس مقارنة النصوص التي عند ابن رشد وتوماس أن الاتفاق بينهما لم يقتصر على وجهة النظر الإجمالية والأفكار والأمثلة بل كان في الألفاظ أحيانًا - وبين بلاثيوس أن ذلك ليس اتفاقًا عارضًا ولا مبنياً على رجوع كل منهما إلى أصل مشترك . وإنما يرجع إلى أن القديس توماس عرف آراء ابن رشد وانتفع بها^(٣) .

وقد استمر أثر الرشدية في أوروبا حتى القرن السابع عشر . وقد بشر هذا الأثر بالمذهب العقلي الذي ساد في عصر النهضة الأوروبية^(٤) .

أما حجة الإسلام الغزالي فقد كان له تأثير بصورة مباشرة وأحيانًا بصورة غير مباشرة على عالم الفكر الأوربي وحتى على عالم الفكر الحديث كما سنوضح ذلك بعد قليل . وقد امتد تأثير الغزالي عن طريق رايموند مارتين (Raimund Martin) إلى توماس الأكويني أولاً وفيما بعد على باسكال^(٥) . وفي كتاب (الطعنة النجلاء ضد المغاربة واليهود) الذي ألفه رايموند مارتين كانت حججه مأخوذة في معظمها من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي .

كما أن الاعتراضات التي أوردها القديس توماس على مذهب وحدة العقول وغيره هي نفس الاعتراضات التي كان قد أوردها علماء الكلام المسلمين من أهل السنة تقريبًا . وجاءت إلى توماس عن طريق الغزالي^(٦) .

وما تقدم يتضح لنا بجلاء مدى تأثير الفلسفة الإسلامية في الفكر الأوربي . وقد اعتمدنا في عرضنا لهذه النقطة بالذات بصفة أساسية على مؤلفين أوروبيين .

(١) Hirschberger, P. 92.

(٢) الفكر العربي ومركزه في التاريخ ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

(٣) انظر تراث الإسلام ٢ / ٢٦٢ (هامش للمترجمين) .

(٤) المرجع السابق ص ٢٧٣ ، والفكر العربي ومركزه في التاريخ ص ٢٤٦ .

(٥) Handwoerterbuch des islam, 142, Leiden 1976

(٦) الفكر العربي ومركزه في التاريخ ص ٢٤٢ ، ٢٤٤ .

ونود في هذا الصدد أن نشير أيضًا إلى ما ذكره بهذا الخصوص عالم أسباني معاصر ركز في أبحاثه على علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية في القرون الوسطى وهو سلفادور غومث نوغالس (S. Gomez Nogaies) حيث يقول : أنا مقتنع كل الاقتناع بأن هناك تأثيرًا مباشرًا للفلسفة الإسلامية في أوروبا في القرون الوسطى . بل أقول أكثر من ذلك إنه لولا هذا التأثير الذي كان للفلسفة الإسلامية على المسيحية ربما ما كانت الفلسفة المسيحية تقدر على اجتياز تلك الخطوة العملاقة التي نقدها عند عبارة الفلسفة المدرسية أمثال القديس توماس ، أو على الأقل لم تكن لتخطو تلك الخطوة العملاقة بنفس السرعة التي تظللنا . ويقول نوغالس أيضًا : إن الاستنتاج الذي توصل إليه من دراساته المقارنة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية في القرون الوسطى هو وجود تيارات في التفكير الأوربي الوسيط تتلقى مع الفلسفة العربية المعاصرة لها في نقط مجسدة غاية التجسيد ، وهنالك قضايا محررة ونقط مذهبية محددة بالذات كل التحديد في التفكير المسيحي في القرون الوسطى إذا تتبعناها في خط سيرها نجد أنها تصل بنا إلى المؤلفين العرب .

ويتهى نوغالس إلى القول الذي يصوغه بصيغة التأكيد القاطع : إن الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيرًا حاسمًا في تفكير الغرب في القرون الوسطى^(١) .

ونظرًا لأن دراسات نوغالس مقتصرة على القرون الوسطى فإنه لم يتعرض بطبيعة الحال إلى امتداد التأثير الإسلامي إلى العصر الحديث . وهذا الموضوع لم يحظ حتى الآن إلا بالقليل جدًا من اهتمام الباحثين .

(ب) التأثير الإسلامي في فلسفة العصر الحديث :

لقد اتضح لنا مما تقدم أن الفلسفة الإسلامية كان لها تأثيرها العظيم في الفلسفة الأوربية في القرون الوسطى ، وإذا كانت هذه الفلسفة قد أثرت بدورها في الفلسفة الأوربية الحديثة فإننا نستطيع أن نقول بوجود تأثير غير مباشر للفلسفة الإسلامية على الفلسفة الحديثة . ولكن هذا لا يعنى عدم وجود تأثير مباشر أيضًا . ونريد هنا أن نشير إلى بعض جوانب هذا التأثير ، وآمل أن يجد هذا الموضوع حقه من الاهتمام من جانب الباحثين المعنيين . وأول جوانب التأثير في العصر الحديث ما يمكن أن يكون من تأثير لفلسفة الغزالي على ديكرت^(٢) .

(١) الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب ص ٦٢ - ٦٤ .

(٢) انظر مقدمة الطبعة الرابعة لهذا الكتاب .

فقد اعتمد الغزالي الشك المنهجي سبيلاً للوصول إلى اليقين الفلسفى . ورسم الغزالي خطوات هذا المنهج بالتفصيل بصفة أساسية فى كتابه (المنقذ من الضلال) فرفض التقليد والتبعية الفكرية رفضاً قاطعاً وأكد على ضرورة الاستقلال العقلى فى البحث عن الحقيقة . وقام بنقد المعارف الإنسانية والشك فيها ابتداءً من المعارف الحسية إلى المعارف العقلية . وناقش مسألة اليقين وقضية العقيدة ومشكلة التفرقة بين المعارف التى يحصل عليها المرء فى اللحظة ومثيلتها فى المنام . وأخيراً مشكلة الشك الميتافيزيقى المتمثلة فى تصور شيطان مخادع أو كائن مضلل حتى توصل فى النهاية إلى اليقين الفلسفى الذى لا يتزعزع والذى عبر عنه بعودة الثقة فى الضروريات العقلية . وتوصل بطريقة عقلية - لا صوفية كما يزعم البعض - إلى معرفة الذات ومعرفة الله .

وقد عرضنا ذلك كله بالتفصيل فى الباب الثالث من هذا الكتاب .

وقد كان للشك المنهجي الذى وضع الغزالي جميع خطواته أثره البالغ فيما عرفه الفكر الفلسفى بعد ذلك لدى ديكارت الذى يعده المؤرخون أباً للفلسفة الحديثة كلها . فالخطوات التى سار عليها الغزالي فى شك المنهجى هى نفس الخطوات التى سار عليها ديكارت بعده بأكثر من خمسة قرون . وقد اعتبر المنهج الديكارتي - فتحاً جديداً فى عالم الفلسفة . وقد تكفل كتابنا هذا بإبراز التطابق الذى يكاد يكون تاماً بين فكر الغزالي وفكر ديكارت .

ويمكن الإشارة إلى جوانب أخرى لدى الغزالي نجد لها صدى فى فكر فلاسفة آخرين غير ديكارت من أقطاب الفلسفة الحديثة . ومن ذلك نقد الغزالي المسهب لمبدأ السببية ورد العلاقة بين السبب والمسبب إلى العادة واعتبارها مجرد علاقة زمنية بين شيئين - هذا النقد وجدناه بعينه لدى ديفيد هيوم (David Hume) ، بل إن هيوم لم يأت بجديد فى هذا الصدد ، وهذا ما لاحظته رينان حين قال : إن هيوم لم يقل فى نقد مبدأ السببية أكثر مما قاله الغزالي^(١) .

ويمكن عقد مقارنات أخرى كثيرة مثمرة بين فلاسفة إسلاميين آخرين وفلاسفة أوروبيين فى العصر الحديث . فقد تأثر إسينوزا مثلاً بالأفكار الإسلامية إما بطريق مباشر أو عن طريق ابن ميمون (١١٣٥ م - ١٢٠٤ م) ، وهذا بدوره كان متأثراً إلى حد بعيد بالفلسفة الإسلامية كما يتضح تمام الوضوح من كتابه (دلالة الحائرين)^(٢) . وإخوان الصفا ، تلك الجماعة التى تكونت فى البصرة فى القرن العاشر الميلادى وأخرجت للناس موسوعة ضخمة تتناول كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية كانوا رواداً لفلاسفة عصر التنوير فى فرنسا فى القرن الثامن عشر

(١) إرنست رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعير ص ١١٢ . طبع عيسى الحلبى بالقاهرة ١٩٦٧ م .

(٢) فى الفلسفة الإسلامية للدكتور مذكور ج ١ ص ١١٧ .

وما أخرجوه للناس من موسوعات ، وأفكار ابن خلدون فى فلسفة التاريخ والفلسفة الاجتماعية أثمرت ثمارها فى أوروبا .ونكتفى الآن بهذه الأمثلة .

كلمة ختامية :

بعد أن بينا مكانة العقل فى الإسلام ودور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى نود فى ختام هذا البحث أن نؤكد على الملاحظتين التاليتين :

١ - عندما يراد الحديث عن الإسلام فإنه يجب التفريق بوضوح بين أمرين أولهما : الإسلام كدين وكتعاليم أثبت وجودها وفعاليتها وتأثيرها على مر القرون ، وثانيهما : الوضع الحضارى الراهن للمسلمين فى عالم اليوم .

فمبادئ الإسلام فى تطوير الفكر وحمايته لا تزال قائمة ومؤهلة للقيام بنفس الدور الذى قامت به فى السابق وذلك لأن الإسلام ليس ديناً جامداً ، ولكنه دين للحياة بشمولها ، يدعو إلى التغيير والتطوير المستمر للحياة ، وفى الوقت نفسه يقرر أن المبادئ مهما كانت سامية فإنه لا يمكن أن تحقق نفسها إلا عن طريق إرادة بشرية تعمل على تحقيقها . وهذا قانون قرآنى يقول ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُمْ﴾^(١) .

٢ - لم يعد هناك فى عصرنا الحاضر مجال لاستمرار الجدل العقيم بين الحضارات . فالأخطار التى تهدد البشرية اليوم ليست أخطاراً تحيط بحضارة معينة وإنما هى أخطار تحيط بالإنسانية كلها . ولذلك يجب أن تعمل الحضارات المختلفة جاهدة على زيادة التفاهم فيما بينها . ونعتقد أنه قد آن الأوان أن ينظر العلماء الأوروبيون إلى الإسلام وحضارته نظرة موضوعية وعادلة ، دون التأثير بعقد قديمة أو جديدة . وبهذه الطريقة وحدها يمكن إجراء حوار حضارى مثمر بين الحضارتين الإسلامية والأوربية .

(١) الرعد الآية ١١ .

البَابُ الثَّانِي

مدخل تاريخي

الغزالي : عصره ، حياته ، مؤلفاته

الفصل الأول

المدارس الفكرية في عصر الغزالي

تمهيد : إذا أردنا أن نفهم فكر الغزالي فهماً سليماً فلا بد لنا من التعرف على الاتجاهات الفكرية التي كانت سائدة في عصره . ولسنا نريد بذلك أن نقول إن الغزالي قد قنع بمجرد جمع الاتجاهات والأفكار المختلفة في عصره جمعاً يتسم بطابع التوفيق والانتخاب الذي ليست له أية سمة خلاقة ، أو أن فكره كان منبثقاً اثباتاً ضرورياً من عقلية عصره ، وإنما نعني أن معرفة الحياة العقلية للعصر الذي عاش فيه تعد ضرورية إذا أردنا فهم التطور العقلي للغزالي . وذلك لأنه - في أثناء بحثه عن الحقيقة - قد استوعب المدارس الفكرية التي كانت سائدة آنذاك استيعاباً تاماً ودرسها دراسة جدية ، ونقدتها نقداً عميقاً .

ولقد توصل الغزالي من خلال تحليله لعصره إلى أن هذا العصر - على وجه العموم - قد وصل إلى حالة من الانحدار العقلي والخلقي إلى الحد الذي لم يعد في الإمكان السيطرة عليه . وتلفت الغزالي حواليه باحثاً - دون جدوى - عن القوى الإيجابية التي كان يمكن أن تواجه هذا الانحلال ، فالأطباء - الذين كان ينبغي عليهم أن يكافحوا هذا المرض - هم أنفسهم مرضى ، وفقد الشيء لا يعطيه ، وقد عم الداء ، ومرض الأطباء ، وأشرف الخلق على الهلاك^(١) .

وقد استطاع الغزالي في النهاية أن يتوصل عن طريق استقلاله العقلي وحدة ذهنه إلى إعادة بناء الفلسفة بناءً جديداً خلاقاً ، كما نجح أيضاً في هذا السبيل في ميدان التصوف وعلوم الدين .

ولسنا نريد هنا - في حديثنا عن عصر الغزالي - أن نقوم باستعراض تفصيلي لتطور الاتجاهات والمذاهب الفكرية تاريخياً ، وإنما نريد فقط أن نلقى نظرة سريعة على هذا العصر مستندين أساساً على عرض الغزالي نفسه . وتبريرنا لذلك هو أن الغزالي كان أكثر تفهماً وإحاطة بتطورات عصره من أي مفكر آخر .

وقد قسم الغزالي المذاهب الفكرية - التي كانت سائدة آنذاك - إلى أربع طوائف تتمثل في اتجاهات المتكلمين والفلاسفة والباطنية والمتصوفة^(٢) . وسنسير فيما يلي على هذا التقسيم .

(١) المنقذ من الضلال ، دمشق ١٩٣٤ م ، ص ١٥١ .

(٢) المنقذ ص ٧٦ وما بعدها .

(أ) المتكلمون

علم الكلام من العلوم الإسلامية التي نشأت في المجتمع الإسلامي بهدف الدفاع عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية ، والرد على أصحاب النزعات الإلحادية . ولكن الغزالي يرى أن المتكلمين ليس لهم اتجاه فكري مستقل فقد اعتمدوا في علمهم د على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد . أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ،^(١)

وقد اشتغل المتكلمون بصفة خاصة بكشف تناقضات الخصوم ، وهاجموهم بنفس أسلحتهم . فهم إذن أصحاب طريقة جدلية ، وليسوا أصحاب منهج فلسفي نقدي . وبعد أن فرض علم الكلام نفسه على الفكر الإسلامي ، وكثر الخوض فيه ، حاول علماء الكلام الدفاع عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور ، واشتغلوا بالبحث عن الجواهر والأعراض ، ولكنهم لم يتوصلوا في سعيهم في هذا المجال إلى شيء يذكر ، لأن ذلك : د لما لم يكن مقصود علمهم ، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق ،^(٢)

وقد وجد الغزالي - بعد أن درس علم الكلام دراسة عميقة مستفيضة ، وأصبح فيه أعلى كعبا من كل علماء الكلام - وجد أن الضرر الذي يجلبه هذا العلم أكثر من النفع المرتقب ، فد التخليط والتضليل فيه أكثر من الكشف والعرىف ،^(٣) كما تبين الغزالي أن علم الكلام ليس قادراً على التوصل إلى معارف حقيقية ، بل إنه على العكس من ذلك يشكل عقبة في هذا الطريق ، فلا يمكن للمرء أن يصل عن طريق منهج هذا العلم إلى معرفة الله معرفة حقيقة ، يقول الغزالي في ذلك : د فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله .. فلا يحصل من علم الكلام ، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً ومانعاً عنه ،^(٤)

(ب) الفلاسفة

لم تكن هناك في بلاد العرب قبل الإسلام فلسفة بما تحمله هذه الكلمة من معنى . كما أن علم الكلام - من وجهة نظر الغزالي - لم يستطع أن يعمل على إنتاج فكر فلسفي حقيقي . فعلى الرغم

(١) المنقذ ص ٨٠ .

(٢) المنقذ ص ٨٠ وما بعدها . انظر أيضا : إحياء علوم الدين (في ٤ أجزاء - القاهرة ١٩٣٩ م) جزء ١

ص ٤٦ وما بعدها .

(٣) الإحياء ١٠٣/١ .

(٤) الإحياء ٢٩/١ ؛ هذا وقد سجل الغزالي نقله لعلم الكلام أيضا في كثير من كتبه الأخرى .

من تأكيد المتكلمين لدور العقل فإنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يصلوا إلى استقلال عقلي حقيقي . وعندما ترجمت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية كان لها تأثير كبير في الفكر الإسلامي ، فقد فتحت هذه الفلسفة - هكذا بدا على الأقل حينذاك - آفاقا جديدة للفكر المنهجي غير المتأثر بأحكام سابقة . ولهذا قوبلت بإعجاب وتحمس بالغين . ونظرا لأنه قد لوحظ - كما يقول الغزالي^(١) - أن للفلاسفة علوماً يقينية كالرياضة والمنطق ، فقد ساد لذلك اعتقاد خاطئ بأن الفلاسفة أيضا يعملون بنفس الدقة في ميادين العلوم الأخرى ، وبخاصة فيما يتعلق بعلم الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة ، ويعترف الغزالي للفلاسفة بيقين الرياض والمنطق ، ولكنه يرى أن علومهم الإلهية ليست من هذا النوع ، فهم إنما يحكمون فيها بظن وتخمين « ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين كعلومهم الحسائية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسائية »^(٢) .

ومن المعروف أن الغزالي قد رفض اتجاه فلاسفة^(٣) عصره ، ونقده نقداً عنيفاً . ولم يكن الدافع من وراء هذا النقد هو سعي الغزالي لنقض التعاليم الفلسفية لأنها تشكل خطراً على العقيدة فحسب ، بل كان هناك أيضاً دافع فلسفي . فقد رأى الغزالي أن الفلاسفة لم يحافظوا على وحدة العقل حيث أنهم - بعد أن وضعوا في المنطق شروط التفكير الصحيح - لم يستوفوا تلك الشروط الضرورية في علومهم الإلهية^(٤) .

وقد أراد الفلاسفة أن يفرضوا العقل فرضاً تاماً في كل شيء حتى ولو كان ذلك على حساب العقيدة ، كما أراد المتكلمون على العكس من ذلك تغيير التعاليم الفلسفية تعسفاً لحساب العقيدة^(٥) . وكان لا بد لهما من المحاولة أن تفشلا ، ولم تستطعا أن تكونا عادلتين لا في جانب العقيدة ولا في جانب الفلسفة^(٦) .

وقد بين الغزالي أن العرض الصحيح الوحيد للفلسفة الأرسطية عند العرب^(٧) يتمثل فقط فيما

(١) تهافت الفلاسفة (بيروت ١٩٦٢ م) ص ٤٠ ، انظر أيضاً المنقذ ص ٨٨ وما بعدها وص ٩٣ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٤٠ .

(٣) عندما يتحدث الغزالي عن الفلاسفة فإنه يعنى الفلاسفة العرب الأرسطيين وخاصة الفارابي وابن سينا ، كما كان هذا الفهم شائعاً حينذاك . (انظر أيضاً جولد تسيهر في بحثه السابق ذكره ص ٥٠) ، انظر أيضاً ماكس هورتن في مادة (فلسفة) في دائرة المعارف الإسلامية حيث يقول : إن ما يفهم من مصطلح فلسفة (إسلامية) هو الاتجاه اليوناني للفلسفة الإسلامية .

(٤) انظر في ذلك مثلاً . المنقذ ص ٩٤ ، وتهافت ص ٤٠ .

(٥) انظر مقدمة ناشري المنقذ من الضلال (دمشق ١٩٣٤ م) ص ٢٤ .

(٦) انظر في ذلك فصل العقل والثبوت في الباب الرابع من هذا الكتاب .

(٧) من المعروف أن العرب لم يتوصلوا إلى معرفة الفلسفة الأرسطية معرفة خالصة حقيقية . فقد عرفوا أرسطو عن طريق شروح الأفلاطونية الحديثة .

- عرضه كل من الفارابي وابن سينا ، فى حين أن غيرهما من المفكرين كانت لديهم ترجمات ناقصة وغير سليمة لفلسفة أرسطو ، فجاء عرضهم لها سيئا يجلب على القارئ التخطى والضلال^(١) .
- وأما ما يتعلق بعلوم الفلاسفة (غير الإلهية) فإن الغزالي يذهب إلى ما يأتي^(٢) :
- ١ - « أما الرياضية فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم ... (و) هى أمور برهانية لا سبيل إلى مجادلتها بعد فهمها ومعرفتها »^(٣) .
- ٢ - وأما المنطق فهو أيضا من العلوم اليقينية التى لا يتعلق شئ منها بالدين نفياً وإثباتاً . وإذا كان بعض العلماء يرفضه لأسباب دينية ، فإن هذا الرفض لا مبرر له ، فالمتكلمون يستخدمون المنطق أيضاً وإن كانوا يستعملون اصطلاحات أخرى .
- ٣ - وأما العلوم الطبيعية فهى أيضاً لا يجوز رفضها بصرف النظر عن بعض المسائل التى عرضها الغزالي فى كتابه التهافت .
- ٤ - وأما السياسيات فيرى الغزالي أن الفلاسفة أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء .
- ٥ - وأما الخليقيات فيذهب الغزالي إلى أن الفلاسفة أخذوها من كلام الصوفية وهنا ينبه الغزالي على أن المقصود بالصوفية هم المتألهون الذين وجدوا ويوجدون فى كل عصر^(٤) .
- وأما الإلهيات أو الميتافيزيقا ، فقد كان نقد الغزالي لها أشد عنفاً من نقده لعلوم الفلاسفة الأخرى . وهنا يتناول الغزالي بالتفصيل تلك التعاليم الميتافيزيقية التى أقرها فلاسفة العرب ، ويهمل تعاليم الميتافيزيقيين اليونانيين التى رفضها العرب .

(ج) الباطنية

على العكس من الفلاسفة الذين أطلقوا للعقل العنان ، واتجهوا فى هذا السبيل اتجاهاً متطرفاً ، نرى الباطنية - وهى طائفة دينية لها مقاصد سياسية خفية - لا تعترف للعقل بأى دور فى مجال المعرفة ، وتريد أن تتلقى كل الحقائق من الإمام المعصوم فقط الذى يوجد فى زعمها فى كل زمان . ونظراً إلى أن « مبدأ مذاهبهم إبطال الرأى وإبطال تصرف العقول ، ودعوة الخلق إلى التعليم من

(١) المنقذ ص ٨٧ والتهافت ص ٤٠ .

(٢) المنقذ ص ٨٨ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق .

(٤) كان فيلون اليهودى والتقيديس أوغسطون يلحبان أيضاً إلى أن الفلسفة اليونانية مأخوذة من تعاليم الكتب السماوية ، « تعلمها حكماء اليونان من صحف إبراهيم وموسى وأعطوها أسماء أخرى » . (انظر فى ذلك ص ٢٣٥ من كتاب : « أبو حامد الغزالي فى الذكرى القوية التاسعة لميلاده » ، القاهرة ١٩٦٢ م) .

الإمام المعصوم ، وأنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم»^(١) - فقد لقبوا أيضاً بالتعليمية ، ويفضل الغزالي هذه التسمية الأخيرة لباطنية عصره من بين الألقاب الكثيرة التي أطلقت على هذه الطائفة ، والتي يعد الغزالي منها عشرة ألقاب في كتابه « فضائح الباطنية »^(٢) . وذلك لأن هذه التسمية « التعليمية » تشير إلى أساس نظريتهم وهو التعليم . وتبرر الباطنية نظرية التعليم بحجة الارتياحين في كل العصور والتي تتمثل في أنه من المعلوم أن العقل لا يؤدي إلا إلى آراء متناقضة ونظريات متضادة ، ولهذا فلا يصلح طريقاً للمعرفة ، ونظراً إلى أن الحقيقة - كما يقولون - إما أن تعرف عن طريق العقل أو عن طريق التعليم ، فإنه لا يبقى إلا الطريق الأخير فقط وهو التعليم (من الإمام المعصوم) حتى يمكن الحصول على المعارف . وكما يخفى الباطنيون مقاصدهم السياسية وراء ستار ديني فإنهم لا يريدون أيضاً أن يعترفوا بأن تعاليمهم وتفسيرهم الباطني لتعاليم القرآن ، يقود في النهاية إلى الإباحية وإبطال الشرائع . وقد كشف الغزالي عن ذلك في كثير من كتبه^(٣) . وقد استطاع الغزالي أن يتعمق في تعاليم الباطنية ، وقام بتأليف كتب عديدة ضد هذه التعاليم^(٤) . وقد عرض في هذه الكتب تعاليمهم وأهدافهم بطريقة منهجية ، وقرر شبهتهم إلى أقصى الإمكان مما دعا بعض أهل الحق في عصره إلى الاعتراض عليه في مبالغته في تقرير حججهم لأنه بذلك قد أدى لهم خدمة كبيرة ، فلم يكن في استطاعة أحد منهم عرض هذه التعاليم وبراهينها بهذه الطريقة الدقيقة^(٥) .

وقد رفض الغزالي - الذي نبذ كل تبعية عقلية وأدان التقليد بكافة أشكاله - رفض تعاليم الباطنية ونقضها وأصابها في الصميم . وبرهن على أن نظرية التعليم من الإمام المعصوم تناقض نفسها بنفسها من حيث أن الباطنية يجب أن تطبق الفكر المنطقي للبرهنة على صحة هذه النظرية ، على الرغم من أنها في الوقت نفسه - عن طريق تعاليمها - تجحد أية قيمة للمنطق^(٦) . وهذا يجعل رتبة هذه الفرقة أخس من رتبة كل فرقة من فرق الضلال ، إذ لا نجد فرقة ينقض مذهبها بنفس المذهب سوى هذه^(٧) .

(١) فضائح الباطنية (القاهرة ١٩٦٤ م) ص ١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١١ - ١٧ . الألقاب العشرة المشار إليها هي : الباطنية والقرامطة ، والقرمطية ، والخرمية ، والخرمينية والإسماعيلية ، والسيمية ، والبابكية ، والحمرة ، والتعليمية .

(٣) لقد بقي لنا من هذه الكتب كتابان فقط هما (أ) كتاب فضائح الباطنية الذي سبقت الإشارة إليه . وقد نشره لأول مرة جولد تسيهر تحت عنوان :

Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja- Sekte, leiden 1916

وقدم له بمقدمة مستفيضة وأعطى تحليلاً وافياً للنص . (ب) كتاب القسطاس المستقيم .

(٤) المرجع السابق .

(٥) المنقذ ص ١٠٨ .

(٦) فضائح الباطنية ص ٨٦ . انظر أيضاً في ذلك : المنقذ ص ١٠٧ وما بعدها ، وكذلك مقالة جولد تسيهر المشار إليها .

(٧) فضائح الباطنية ص ٥٢ / ٥٣ .

(د) الصوفية

بعد أن انتهى الغزالي من نقد المتكلمين والفلاسفة والباطنية ، لم يبق أمامه - في مجال البحث عن الحقيقة - إلا تعاليم الطائفة الأخيرة وهي طائفة الصوفية ، فراح الغزالي يدرس كتب الصوفية دراسة جادة ، وفي النهاية واجه أزمة نفسية عنيفة عرف خلالها أن الطريق الصوفى لا يتلاءم على الإطلاق مع طريقة حياته الحالية التي هي سعى وراء الشهرة والغنى . وقد استمرت هذه الأزمة - كما يروى لنا الغزالي^(١) - ستة أشهر ، ودفعت به إلى حالة أصبح فيها لا حول له ولا قوة . فقد « جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ... حتى أورثت هذه العقلة في لساني حزناً في القلب بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب ... حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج »^(٢) . وأخيراً استطاع أن يتغلب على هذه الأزمة الحادة ، وغير طريقة حياته من أساسها ، وتنازل عن كل الأمور الدنيوية والسعى وراءها ، كما تنازل عن منصبه كأستاذ في المدرسة النظامية في بغداد حتى يتسنى له أن يمارس الطريقة الصوفية ممارسة عملية . فقد عرف الغزالي أن المتصوفة لا يقفون عند حد التعاليم النظرية بل يطلبون زيادة على ذلك السلوك العملى لهذه التعاليم . وهنا يجب أن نشير إلى أن الغزالي على الرغم من إعجابه الشديد وتحمسه البالغ للطريقة الصوفية - كما نرى ذلك واضحاً من خلال حديثه في المنقذ وغيره - إلا أنه لم يقع في الأخطاء التي يمكن أن تنشأ في مثل هذه الأحوال ، فتحمسه لم يكن تحمساً أعمى ، ولهذا فلم تخف عليه ضلالات ومتاهات بعض اتجاهات الصوفية ، ورفض رفضاً قاطعاً نظريات الحلول والاتحاد ونقضها ، ودان بكل قوة ما كان منتشرًا بين بعض الطوائف الصوفية من الإباحية^(٣) ، أو القول برفع التكليف .

ومن خلال نقد الغزالي لنظريات الصوفية المشار إليها ، ومن خلال ممارسته الشخصية للتصوف استطاع في النهاية أن يصل إلى فهم التصوف فهمًا جديدًا . ولقد ساعدته ممارسته للتصوف على تطوير عقليته بطريقة حاسمة ؛ فالتصوف - إذا ما فهم فهمًا صحيحًا ، وطبقت تعاليمه عمليًا تطبيقًا سليمًا - هو « قدرة على انتزاع النفس من المألوف ؛ وتلك قدرة لا يستغنى عنها الفيلسوف »^(٤) . وفي الباب الرابع من هذا الكتاب سندرس المعرفة الصوفية عند الغزالي وذلك عند حديثنا عن

(١) المنقذ ص ١٢٦ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق .

(٣) انظر في ذلك كتاب الغزالي في الرد على الإباحية .

Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibhahja.

نشرة بالفارسية وترجمة إلى الألمانية Otto Pretzl وظهر في عام ١٩٣٣ م في ميونيخ بألمانيا .

(٤) فلسفة الغزالي : محاضرة ألقاها الأستاذ عباس محمود العقاد في قاعة المحاضرات بالأزهر (١٩٦٠ م ص ١٤) .

العلاقة بين العقل والتصوف . ونود هنا أن نشير فقط إلى أن الغزالي قد رفض ذم العقل من جانب الصوفية . واعتبر ذلك اتجاهًا خاطئًا^(١) . وفوق ذلك أعطى الغزالي العقل دور القاضي في الحكم على التجارب الصوفية ، من حيث أن هذه التجارب لا يجوز بحال من الأحوال أن تناقض العقل^(٢) . ويجب أن نؤكد هنا أن الغزالي - بعد أن اتجه إلى التصوف - قد ظل محتفظًا بفكره الفلسفي المستقل في البحث ، فلم يتقلب - كما يزعم البعض - إلى متصوف ارتيالي تشككي ، ولم يصبح من أنصار الفكر اللاعقلي . بل - على العكس من ذلك - قد ساعده التصوف على تحرير فكره كما سبقت الإشارة إلى ذلك . وعلى الرغم من أن كثيرًا من كتبه المتأخرة قد اتخذت طابعًا صوفيًا فإنها تبرهن على أصالة وابتكار .

وعلى الجملة فإن عصر الغزالي كان - بسبب الوضع المتدهور من جانب الفلسفة وعلم الكلام ومن جانب الاتجاهات الفكرية للطوائف الأخرى - مطبوعًا إلى حد كبير بطابع الاتجاهات الارتياية والزندقة .

ومن بين الارتيايين نذكر بوجه خاص اثنين من المشهورين في ذلك العصر وهما : أبو العلاء المعري^(٣) الذي مات قبل مولد الغزالي بعام وعمر الخيام^(٤) الذي كان معاصرا للغزالي .

وقد ساعدت هذه الاتجاهات الرئيسية الأربعة - التي أشرنا إليها - بصفة خاصة على الانحلال الديني والأخلاقي في ذلك العصر في المجتمع الإسلامي . وقد سبق أن أشرنا إلى الميول الإباحية لدى الباطنية وبعض الطوائف الصوفية . كما كان هناك أيضًا بين رجال الدين أنفسهم بعض الأدياء الذين لم يلتزموا التزامًا تامًا بأوامر الدين ، فكانوا أمثلة سيئة لغيرهم ، أما أنصار الفلسفة فكان يغلب فيهم الميل إلى اعتبار الدين من الأمور الخاصة بالعامّة ، ويدفع بهم الغرور إلى إهمال التكليف الدينية .

(١) يقول الغزالي إن السبب في أن أقواما من المصوفة قد ذموا العقل والمعقول هو أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة والمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام ... الخ راجع الإحياء ٩٤/١ .

(٢) انظر للتصديق الأسنى شرح أسماء الله الحسنى للغزالي ص ١٠٠ (مكتبة القاهرة ، بدون تاريخ) .

(٣) ٣٦٣ هـ - ٤٤٩ هـ .

(٤) مات في عام ١١٤٢ م .

الفصل الثاني

حياة الغزالي ومؤلفاته

١ - حياة الغزالي :

ولد الغزالي^(١) في عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) في طوس من أعمال خراسان . وكان والده رجلاً محباً للعلم وأهله ، ولكن الظروف لم تساعد على أن يشتغل بالعلم ، فكان يأمل أن تتاح الفرصة لولديه للاشتغال بالعلم الذي حرم منه ، ولهذا ترك الأب - عند موته المبكر - ولديه : فيلسوفاً أباً حامداً وأخاه أحمد في رعاية صديق له ، حيث أتاحت لهما الفرصة لتلقي التعليم الضروري التقليدي حتى نفذ ما تركه لهما والدهما من ميراث . فأوصاهما معلمهما أن يواصلتا تعليمهما في إحدى المدارس التي كان قائمة حينذاك . حيث تتاح لهما فرصة الحصول على التعليم المجاني والقوت .

وبعد أن درس الغزالي الفقه في طوس وجرجان انتقل إلى نيسابور ، وهناك تتلمذ على إمام الحرمين الجويني . وأظهر نبوغاً عظيماً ودرس علوم الدين والفلسفة والمنطق وغيرها . وبعد موت أستاذه في عام ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م) توجه الغزالي إلى مجلس الوزير الكبير نظام الملك . وقد كان هذا المجلس منتدى العلماء . وهناك تفوق الغزالي على كل من كانوا يرتادونه من العلماء وظهر عليهم . وفي عام ٤٨٤ هـ (١٠٩١ م) عينه الوزير نظام الملك أستاذاً في المدرسة النظامية في بغداد حيث تجمع حوله عدد كبير من الطلاب^(٢) . وقد ظل الغزالي يمارس مهنة التدريس أربع سنوات ، ثم ترك بغداد لكي يعتزل الحياة العامة ، وظل عشر سنوات في عزلة اختيارية ، وفي خلال هذه المدة أقام بصفة خاصة في دمشق وسافر إلى كل من القدس ومكة والمدينة . وبعد هذه العزلة الطويلة عاد - بناء على أمر السلطان - إلى التدريس في المدرسة النظامية في نيسابور ، ولكن لفترة قصيرة . ثم رجع أخيراً إلى مسقط رأسه ، وهناك بنى بجوار منزله

(١) هو محمد بن محمد أبو حامد الغزالي . انظر فيما يتعلق بحياته الكتب التالية :
(أ) المقتد من الضلال للإمام الغزالي .

(ب) سيرة الغزالي وأقوال السابقين فيه للأستاذ عبد الكريم الخمان . ج :

Macdonald D. B. The life of al- Ghazzali. JAOSXX, P, 71- 132 New Haven 1899

(٢) يروي الغزالي في المقتد (ص ٨٣) أنه كان يدرس لثلاثمائة طالب .

مدرسة لطلبة العلم ، وخاتمه للصوفية . وقد مات الغزالي في طوس سنة ٥٠٥ هـ الموافق (١١١١ م) .

وقد اعتبر الغزالي - في أثناء حياته - مجدد الدين في القرن الخامس الهجري استناداً إلى الأثر المشهور من « أن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها »^(١) . وكان لشخصية الغزالي الفذة عميق الأثر وبالحق التقدير للدرجة أنه قد قيل فيه : « لو كان نبي بعد النبي لكان الغزالي »^(٢) وقد استطاع العمل الفذ الذي قام به الغزالي أن يحتفظ بفاعليته على مر القرون ، ولم تنل الأيام والليالي من أفكاره ، بل بقيت حية تؤثر تأثيراً كبيراً حتى اليوم على الحياة العقلية في العالم الإسلامي .

(١) رواه أبو داود والحاكم والبيهقي .

(٢) إتحاف السادة المتقين جزم ١ ص ٩ .

٢ - مؤلفات الغزالي :

(أ) نظرة عامة :

لقد نسب للغزالي على مر الأيام عدد كبير من الكتب ، وهناك - منذ زمن طويل - جهود علمية تحاول معرفة الصحيح من المنحول من بين هذه المؤلفات ، وترتيبها ترتيباً زمنياً لكي يكون من السهل فهم عمل الغزالي العلمي فهماً جيداً . ومن المؤكد أن الغزالي كان مؤلفاً غزير المادة لا يمل من كثرة التأليف . وقد ظلت عادة الكتابة عنده قوية لم يطرأ عليها أى فتور حتى فى أثناء ذلك الوقت الذى اعتزل فيه العالم ليمارس حياة التصوف . وفى هذا الوقت بالذات ألف كتابه الرئيسى « إحياء علوم الدين » .

ومهمة التثبت من المؤلفات صحيحة النسبة للغزالي ليست مهمة سهلة لأسباب مختلفة ، وبوجه خاص لأن الغزالي كان مؤلفاً متعدد الجوانب مشتغلاً بعلوم كثيرة . وقد نسبت إليه أيضا كتب فى السحر وما شاكله من علوم . ولكن من الواضح أن الغزالي لا يمكن أن يكون قد ألف هذه الكتب ، وذلك لأن الملكة العقلية التى كان يتمتع بها الرجل حتمه من الاشتغال بمثل هذه الأمور كما يقول ابن خلدون^(١) . وإذا صرفنا النظر عن هذه الكتب فإننا نجد أمامنا عدداً وافراً جداً من مؤلفات الغزالي - التى تعتبر صحيحة النسبة - فى علوم الدين والفلسفة والتصوف والتى بسط فيها أفكاره الأساسية . ولو حاولنا هنا حصر كل الكتب الغزالية فإن ذلك سيبعدنا عن مجال هذا البحث الذى نحن بصدده ، فضلاً عن أن ذلك ليس من مهمتنا هنا . ولهذا فإننى أحيل على المؤلفات التى اشتغلت بهذا الموضوع^(٢) .

وإذا أردنا أن نفهم عمل الغزالي العلمى فيجب علينا ابتداءً أن نعلم أن الغزالي قد ألف بجانب كتبه العلمية الكثيرة عدداً كبيراً من المؤلفات الشعبية ، وهى مؤلفات كتبها للعامة البسطاء الذين

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٥٠٥ (بيروت ١٩٠٠ م) من الملاحظ أن الغزالي عندما يعرض للحديث عن مثل هذه العلوم فإن ذلك يحدث فى معرض النقد والرفض . انظر على سبيل المثال : الإحياء جزء ١ ص ٢٣ ، ٣٥ ، ٤٥ ، انظر أيضا معارج القدس (القاهرة ١٩٢٧ م) ص ٨١ وما بعدها وص ١٦٥ .

(٢) راجع الكتب التالية : (أ) كارل بروكلمان فى كتابه : *Geschichte der Arabischen Literatur* الجزء الأول من الطبعة الثانية ص ٥٣٥ حتى ٥٤٦ والملحق *Supplementband* الجزء الأول ص ٧٤٤ حتى ٧٥٦ .

(ب) M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al Ghazali*. Beyrouth 1959

(ج) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالي . القاهرة ١٩٦١ م . نود أن ننبه هنا إلى أن مجال البحث فى هذا الموضوع لم يزل مفتوحاً .

لم ينالوا حظاً من الثقافة الدينية . ويعالج الغزالي في هذه المؤلفات بلغة سهلة موضوعات دينية وأخلاقية^(١) .

أما الكتب العلمية فقد ألفها الغزالي لأناس يملكون القدرة على التفكير المستقل الذى يعتبره الغزالي شرطاً أساسياً ضرورياً لكل جهد علمي . فقد كافح الغزالي طوال حياته - كما سنين ذلك بالتفصيل فيما بعد - كل تبعية عقلية أو تقليد على اعتبار أن ذلك يشكل العقبة الرئيسية التى تقف فى سبيل أى عمل علمي وفى طريق البحث عن الحقيقة . وقد استطاع الغزالي أن يحقق فى حياته المثل الرائع للتفكير العقلى المستقل ، ولهذا كان للغزالي الحق فى أن يقول : « إن من نبض عليه عروق التقليد لا يصلح لصحته »^(٢) .

ويرى الغزالي أن الحقيقة لا يمكن أن تؤخذ تقليداً عن الآخرين ، بل يجب أن يدركها المرء بنفسه عن طريق تفكيره الخاص ، تماماً مثلما لا يمكن للمرء أن يصبر بعين الآخرين بل يجب عليه أن يستخدم عينيه هو إذا أراد أن يصبر شيئاً . يقول الغزالي : « واطلب الحق بطريق النظر ... ولا تكن فى صورة أعمى ... فلا خلاص إلا فى الاستقلال »^(٣) .

(ب) المؤلفات الفلسفية :

لقد بدأ الغزالي فى تأليف كتب فلسفية فى الفترة التى كان يقوم فيها بالتدريس فى المدرسة النظامية فى بغداد ، وذلك بعد أن اشتغل فى أوقات فراغه بعلوم الفلاسفة ما يقرب من عامين ، حتى وقف على منتهى علومهم ؛ ثم تأمل وتفكر عاماً آخر فى ما درسه فى العامين السابقين ، كما يروى لنا ذلك فى عرضه لتاريخ حياته فى « المنقذ من الضلال »^(٤) .

وكانت الثمرة الأولى لهذه الجهود هى كتابه « مقاصد الفلاسفة » الذى عرض فيه تعاليم الفلاسفة العرب الأرسطيين فى ذلك العصر ، فيما يتعلق بالمنطق والإلهيات والطبيعيات . وكان

(١) من هذه المؤلفات الدرة الفاخرة وبداية المداية ومنهاج المعلمين . (وقد ترجمت هذه الكتب الثلاثة إلى اللغة الألمانية ، وترجمت الدرة الفاخرة إلى الفرنسية وبداية المداية إلى الإنجليزية) وكان الغزالي يرى أنه لا ينبغي زعزعة إيمان العلوم أو تشويش عقيدتهم بالخوض معهم « فى حقائق العلوم الدقيقة ، بل يقتصر معهم على تعليم العبادات وتعليم الأمانة فى الصناعات التى هم بصدد ممارستها .. ولا يحرك عليهم شبهه ، فإنه ربما تعلقت الشبهة بقلبه ، ويعسر عليه حلها فيشقى ويهلك » الإحياء ٦٤/١ . انظر أيضاً ميزان العمل (تحقيق د . سليمان دنيا - القاهرة ١٩٦٥ م) ص ٣٦٩ وما بعدها ، والاقتصاد فى الاعتقاد (القاهرة ١٩٦٢ م) ص ٧ .

(٢) القسطاس المستقيم ص ٧٩ (ضمن مجموعة : القصور العوالم من رسائل الإمام الغزالي - مكتبة الجندى) وص ١٠٠ من طبعة بيروت .

(٣) ميزان العمل ص ٤٠٩ .

(٤) المنقذ من الضلال ص ٨٣ .

عرض الغزالي هنا عرضاً محايداً لم يقحم عليه رأياً خاصاً له ، بل « مقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة وهو اسمه »^(١) ولكن الغزالي قد أشار في مقدمة كتاب « المقاصد » وفي ختامه إلى أنه سيتبع هذا الكتاب بكتاب آخر ينقد فيه تعاليم الفلاسفة . وهذا النقد المنتظر عرضه الغزالي في كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » حيث ناقش آراء الفلاسفة وبين تناقضها فيما يتعلق بعشرين مسألة في الإلهيات وبعض مسائل الطبيعة .

وقد ظل الغزالي في كتاب (التهافت) وفياً للعهد الذي قطعه على نفسه^(٢) ، وهو القيام بدور الناقد فقط ، أى أنه يهدم عمارة الفلاسفة العرب الأرسطيين دون أن يبنى مكانها شيئاً جديداً : إنه يرهن للفلاسفة على أنهم لم يكونوا قادرين على حل المسائل الإلهية ، وأن ما توصلوا إليه في ميتافيزيقاهم ليس إلا دعاوى اعتقادية يمكن إظهار بطلانها ، ويؤكد أن لا يريد أن يذكر في هذا الكتاب حلاً إيجابياً للمسائل التي تعرض لها . ولكن الغزالي في الوقت الذي يظهر فيه للفلاسفة تناقض وبطلان دعاواهم الميتافيزيقية دون أن يتخذ موقفاً إيجابياً ، يتخذ لنفسه في واقع الأمر موقفاً ثابتاً ، وذلك لأن النقد لا يمكن أن يحدث من فراغ ، فالتنقد يتطلب العقل معياراً له ، وعن طريق العقل وحده يمكن تمييز الحق من الباطل . وإذا كان الغزالي في خلال مناقشاته في (التهافت) يتحدث أيضاً عن مسائل العقيدة ، ويتهم الفلاسفة بالكفر فيما ذهبوا إليه بصفة خاصة من أن :

١ - العالم قديم .

٢ - وأن الله لا يعلم إلا الكليات .

٣ - وأن البعث سيكون بالروح فقط - فإنه رغم ذلك ظل في نقاشه وفي نقده في نطاق العقل حيث كان يضرب الفلاسفة بنفس أسلحتهم . وبعد نقده لفلاسفة عصره من نوع المناقشات التي تدور « بين العقل الخالص والفلسفة الاعتقادية »^(٣) .

ولم يمتد نقد الغزالي للفلاسفة إلى تعاليمهم في المنطق . فقد أخذ الغزالي المنطق عنهم وعرضه بالتفصيل في كثير من كتبه . وأخذ على عاتقه طوال حياته مهمة بيان الدور الحاسم للمنطق كمعيار لكل فكر ولكل علم ، وهكذا كان الكتاب الفلسفي التالي للتهافت هو (معيار العلم) الذي اشتغل فيه بعرض المنطق ، وهذا الكتاب يهدف - بجانب ذلك - إلى تسهيل فهم المسائل الفلسفية التي تناولها الغزالي في كتابه التهافت^(٤) . وللغزالي في المنطق أيضاً كتاب (محك النظر) وكتاب

(١) مقاصد الفلاسفة (تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦١ م) ص ٣١ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٤٣ ، ٧٨ ، ١٣٧ ، ٢١٢ .

(٣) Abu Ridah, M.A., Al- Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie. Madrid 1952, (٣)

P. 63

(٤) معيار العلم (تحقيق الدكتور سليمان دنيا - القاهرة ١٩٦١ م) ص ٥٩ وما بعدها .

(القسطاس المستقيم) الذى كتبه على طريقة حوار بينه وبين أحد الباطنيين ، وعرض فيه التعاليم المنطقية بطريقة سهلة تناسب عقلية هذا الباطنى^(١) . وفى كتاب المستصفى - الذى خصصه الغزالى لأصول الفقه والذى ألفه قبل موته بعامين تقريباً - عرض الغزالى مرة أخرى للمنطق وأهميته البالغة لكل علم على الإطلاق . وذلك فى المقدمة الطويلة لهذا الكتاب (من ص ١٠ إلى ص ٥٥)^(٢) .

وقد كان هناك فى عصر الغزالى بعض العلماء الذين ذموا الفلسفة اليونانية بخيرها وشرها ، واعتبروها برمتها كفرًا وزندقة ، وفى الوقت نفسه رفضوا المنطق أيضًا باعتبار أنه من علوم هذه الفلسفة . وقد سعى الغزالى إلى كشف خطأ هؤلاء المتعصبين عن طريق عرضه المفصل لحقيقة المنطق ، وبيان أن المتكلمين أيضًا قد استخدموا المنطق على الرغم من استعمالهم اصطلاحات فنية أخرى وعدم تعمقهم فى تعاليم المنطق ككل .

وقد بين لنا الغزالى فى كتاب (محك النظر) الطريقة التى سار عليها فى عرضه للمنطق . فقد ابتكر كثيرًا من الاصطلاحات الفنية . ويقول هو فى ذلك : « فإني اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي لأن الاصطلاحات فى هذا الفن ثلاثة ، اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين . ولا أؤثر أن أتبع واحدًا منهم فيقصر فهمك عليه ، ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالتداول بين جميعهم ، واخترعت ألفاظًا لم يشتركوا فى استعمالها ، حتى إذا فهمت المعنى بهذه الألفاظ فما تصادفه فى سائر الكتب يمكنك أن ترده إليها وتطلع على مرادهم منها »^(٣) .

وقد قرر الغزالى - كما ستعرض فيما بعد فى هذا الكتاب - أن العقل له الحق فى الوصول إلى معرفة مستقلة عن الشرع فيما يتعلق بالله وبالعالم^(٤) .

وفى كتاب (معارج القدس) عالج الغزالى المسائل المتعلقة بالله وبالنفس . وعرض فى كتابه « مشكاة الأنوار » نظريته فى النور .

أما كتابه المنقذ من الضلال فله أهمية خاصة فى التعرف على منهجه الفلسفى .

(١) القسطاس المستقيم ص ٤٢ .

(٢) للمستصفى من علم الأصول فى جزعين . القاهرة ١٣٢٢ هـ - ١٣٢٤ هـ .

(٣) محك النظر (بيروت ١٩٦٦ م) ص ٤٨ / ٤٩ . (انظر أيضًا ماكس هورتن فى كتابه السالف الذكر ص ٤٧ - حيث يشير إلى أن المنطق أصبح له مكان فى الإسلام بفضل الغزالى) .

(٤) انظر مثلاً الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ حيث يقول : « ... أما المعلوم بليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجوب المحدث وقدرته وعلمه وإرادته ، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع . » .

وأما عن الأخلاق فقد تناولها بصفة خاصة في كتابه الرئيسى (إحياء علوم الدين) ، وفى كتابه (ميزان العمل) الذى ألقه مقابلاً لكتابه (معيار العلم) ، مع تنبيهه على أنه يرجو من القارئ أن ينظر إليهما بعين العقل لا بعين التقليد^(١) .

تلك هى أهم كتب الغزالى الفلسفية . وقد عالج الغزالى - زيادة على ذلك - مسائل فلسفية فى كثير من كتبه الأخرى ، ولكن المقام هنا يضيق عن الحديث عنها ، فهذا البحث يريد بوجه خاص عرض منهج الغزالى الفلسفى ، ولا يريد أن يعطى عرضاً شاملاً لكل أفكاره الفلسفية . وفى الصفحات التالية سنضع - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - الثقل على منهجه ومبدئه الفلسفى ، وعرض آرائه الفلسفية فيما يتعلق بالعقل ومجال معرفته ، وعلاقة العقل بكل من التصوف والنبوة .

(١) معيار العلم ص ٣٤٨ .

البَابُ الثالث

مقارنة

بين المبدأ الفلسفي التأسيسي عند الغزالي وديكارت

تمهيد :

عندما نقارن هنا بين المبدأ الفلسفى التأسيسى عند الغزالى وديكارت^(١) ، فإننا لا نرمى من وراء ذلك إلى محاولة التأكد من تأثير ديكارت بالغزالى أم لا ، أو مجرد التثبت من تشابه أفكارهما - وإنما الغرض هنا أن نبين أن الاتفاق فى تفكيرهما - الذى يرتفع فوق كل الاختلافات التى يمكن إرجاعها إلى اختلاف أحوال عصر كل منهما ، واختلاف الحضارة التى عاشا فى ظلها - يمكن أن يفسر أساساً من المنهج الفلسفى نفسه لدى كل منهما .

وهذا المعنى هو ما يمكن أن يؤخذ أيضاً مما يقوله أحد المفكرين المعاصرين عن ديكارت : « لقد كان ديكارت فيلسوفاً ، وإن المماثلين له فلاسفة »^(٢) . والفلسفة بهذا المعنى هدفها . هو الحقيقة التى لا تتجزأ ، ومعرفة هذه الحقيقة معرفة يقينية مطلقة . وعلى الرغم من أنه « ليس هناك شئ أقدم من الحقيقة »^(٣) فإنها لا يمكن أن تؤخذ ببساطة عن طريق التقليد . وإنما يتحتم دائماً أن تفهم وأن يعترف بها وأن يتم التحقق منها من جديد ، وفى إطار من الحرية .

وفى الفصل الأول من هذا الباب ستحدث عن منهج الشك الذى اتخذه كل من الغزالى وديكارت طريقاً فلسفياً للبحث عن الحقيقة . وسيوضح فى هذا المقام بوجه خاص أن شكهما

(١) رينيه ديكارت **Rene Descartes** فيلسوف فرنسى ولد فى عام ١٥٩٦ م ومات فى عام ١٦٥٠ م . يعرف فى تاريخ الفلسفة بأنه أبو الفلسفة الحديثة وأهم مؤلفاته ما يأتى :

- مقال عن المنهج . صدر عام ١٦٣٧ م .

٢ - تأملات فى الفلسفة الأولى (١٦٤١ م) .

٣ - مبادئ الفلسفة (١٦٤٤ م) .

ويمكن الرجوع إلى المؤلفات الآتية عن حياة ديكارت وفلسفته :

(أ) **Alquié, F., Descartes. L'homme et l'oeuvre. Paris 1956**

(ب) ديكارت من تأليف الدكتور عثمان أمين .

(ج) ديكارت من تأليف الدكتور نجيب بلدى .

ومن مؤلفات ديكارت المترجمة إلى اللغة العربية : ١ - التأملات فى الفلسفة الأولى . ٢ - مبادئ الفلسفة ، وكلاهما من ترجمة الدكتور عثمان أمين . ٣ - مقال عن المنهج ترجمة الأستاذ محمود الخضيرى . وثنا أعتمد - فى هذا الكتاب - فى ترجمة النصوص المأخوذة من هذه الكتب الثلاثة لديكارت على هذه الترجمات العربية ، وفى الوقت نفسه أذكر موضع هذه النصوص فى مؤلفات ديكارت : **Oeuvres de Descartes** نشرة **Adam et Tannery** التى صدرت فى باريس فى ١٢ جزءاً (١٨٩٧ م - ١٩١٠ م) : وأحيل أيضاً على هذه النشرة بالنسبة لمؤلفات ديكارت التى لم تترجم إلى العربية ، وأرغم هذه النشرة فيما يلى بـ . (AT)

(٢) **Alquié, Descartes, P. 170**

(٣) الترجمة العربية للتأملات (القاهرة ١٩٥١ م) ص ٣٨ راجع : **AT, IX, p. 6**

الفلسفى ىجب تمىزه بعناية من كل « ارتىابة » ، كما سىضح كذلك أن المسلمة الأولى لفلسفتها هى الفكر المستقل ، وأن شكهما لا ىجوز أن يفهم على أنه نوع من الزندقة .

وفى بداية الشك ىعرض سؤالهما عن معرفة يقىنية مطلقة ، وفى أثناء هذا الشك ىتوصلان - بعد رفض كل علم أو معرفة حصلا عليها عن طريق التقليد ، وبعد الشك فى المعرفة الحسية - إلى الشك فى كل معرفة عقلية وإلى الشك المىتافىزىقى المطلق ، الذى ىجعل كل علم وكل إمكانية للمعرفة على الإطلاق امراً مشكوكاً فىه .

وفى الفصل الثانى نعرض لكىفية التغلب على هذا الشك الفلسفى عن طريق معرفة الحقيقة المطلقة . وهنا نركز على مناقشة كىفية فهم ما عرضه الغزالى فى هذا الصدد ، ونقابل بين الشروح التى حدثت حتى الآن للحل الذى توصل إلىه الغزالى وما توصلنا إلىه من تفسير فلسفى .

ثم نعرض الحل الذى تغلب به دىكارت على الشك ، ونقارن بعد ذلك بين الحلين مبينين مرة أخرى - فى نظرة عامة - الأمور الأساسية المتفق عليها فى المبدأ الفلسفى التأسيسى لى كل من الغزالى ودىكارت ، ومبينين أيضاً ما بينهما من اختلافات .

الفصل الأول

الشك الفلسفى

١ - المنطلق التاريخى

عندما نقارن أحوال العصرين اللذين عاش فيهما الغزالي وديكارت ، يتضح لنا أن كلا منهما قد عاش فى عصر انحلت فيه عرى وحدة الفكر إلى مجموعة من الآراء المتناقضة التى تدعى كل منها لنفسها معرفة الحقيقة ، ولكن دون أن تستطيع فى النهاية البرهنة على صحة هذا الادعاء .

أما عن الفلسفة التى كان يجب أن تقدم العون فى مثل هذه الأحوال فلم تكن لديها القدرة على ذلك ، لأن الفلاسفة لم يكونوا يملكون الاستقلال العقلى المطلوب بل كانوا مجرد مقلدين . ولهذا وضع كل من الغزالي وديكارت أمام عينيه مهمة تجديد الفكر ، وقد كان من بين الدوافع الهامة لذلك محاربة الإلحاد الذى كان منتشرًا فى عصريهما ، وتحطيم كل ما لدى الزنادقة والارتيابيين من أسلحة عقلية .

وهكذا يمكننا أن نجد فى هذه الخطوط الرئيسية شبهًا بين كلا العصرين ، ولكننا عندما نمعن النظر فى أحوال كل من العصرين اللذين عاش فيهما كل من الغزالي وديكارت نجد هناك أيضًا فروقًا أساسية تجعل المهمة الفلسفية لكل منهما تتخذ طابعًا خاصًا يظهر بوضوح فى طريقة تفكيرهما .

فقد ازدحم عصر الغزالي بصفة خاصة بمشكلات دينية ، وكانت هناك مدارس كثيرة وطوائف دينية متعددة ، ومن بين الاتجاهات الأربع الرئيسية كانت هناك ثلاثة اتجاهات ذات طابع ديني ، وهى اتجاهات المتكلمين والباطنية والصوفية ، وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك أيضًا طوائف الفلاسفة . وقد رأينا أن موقف هذه الطوائف من أمور العقيدة كان يتمثل فى أن هذه الأمور إما أن تؤخذ مستقلة استقلالًا تامًا عن العقل كما فى اتجاه الباطنية ، وإما أن تكون - فى الظاهر - مبنية على براهين مطابقة للعقل كما فى اتجاه المتكلمين فى حين أن اتجاه بعض المتصوفة واتجاه الفلاسفة كان يميل إلى رفع التكاليف الدينية . وقد كان الفكر عند كل هذه الطوائف بوجه عام قائمًا على التقليد ، أى التسليم إما بنظرية الباطنية فى الإمام المعصوم أو بتعاليم العقيدة السائدة أو بتعاليم الفلسفة اليونانية من جانب الفلاسفة المسلمين .

وقد عرف الغزالي أن هذا الفكر القائم على التقليد يمثل المشكلة الكبرى لعصره ، ولهذا رأى من واجبه مكافحة كل أشكال التقليد . ولم يجد في ذلك عوناً من جانب الفلاسفة ، وذلك لأنهم كانوا واقعين تحت سيطرة التقليد . فقد أخذوا الفلسفة اليونانية - كما يقول الغزالي^(١) - دون فحص ناقد ، وقلدوها ببساطة واقعين تحت تأثير أسماء لامعة مثل سقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطو^(٢) ، وأهملوا التقاليد الإسلامية . فإذا اعتقد الفلاسفة أنهم بذلك يبرهنون على مبلغ تفوقهم العقلي على العامة التي تتلقى التعاليم الدينية عن طريق التقليد فإن الغزالي يبين لهم أنهم بذلك يقعون في ضلال أكبر مما يقع فيه العامة البسطاء . وذلك لأنهم - كما يقول الغزالي متهمكاً - قد بدلوا فقط تقليداً بتقليد د ... وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخال . فأية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتمد تقليداً ، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خبراً وتحققاً^(٣) .

أما عن عصر ديكارت فقد اتسم بوجه خاص بالاكشافات الهامة في مجال العلوم وشروحها^(٤) مما شكك في الآراء والتصورات المسيحية بوجه عام^(٥) .

وفي حين أن مسعى الغزالي من بادئ الأمر كان ينحصر بوجه خاص في الإجابة عن مسائل دينية ميتافيزيقية دفعه إليها العصر الذي عاش فيه ، فإن اهتمام ديكارت - طبقاً لمشكلات عصره العقلية - كان ابتداءً من نوع علمي نظري خالص ؛ فاتجهت همته إلى البحث عن علم كلي شامل^(٦) يستطيع في النهاية أن يصل أيضاً إلى معارف دينية وقضايا عقيدية عن طريق الاستنباط **deduction** والحدس^(٧) **intuition** . وقد تصوره ديكارت علماً جديداً يكون في مقدوره الوصول إلى حقيقة كل شيء^(٨) ، متخذاً من العقل سبيلاً للحصول على كل المعارف . ولكن فكر ديكارت صار فيما بعد أكثر عمقاً حيث توصل إلى الفكر الميتافيزيقي . وهنا أيضاً ظل تأسيس دعائم العلوم بالنسبة

(١) انظر التهافت ص ٣٨ .

(٢) يشير ديكارت إلى مثل ذلك أيضاً حين يقول عن أفلاطون وأرسطو : « ولقد أصاب هذان الرجلان من الألمعية والحكمة ... ما أضفى عليهما سلطاناً كبيراً جعل من جاءوا بعدهما يفتقون عند متابعة آرائهما أكثر مما يسعون إلى شيء أفضل » الترجمة العربية لمبادئ الفلسفة (القاهرة ١٩٦٠ م) ص ٥٤ - مؤلفات ديكارت : ATIX-2e, p.6

(٣) التهافت ص ٣٨ .

(٤) وبوجه خاص اكتشاف كوبرنيك (Kopernikus) (١٤٧٣ م - ١٥٤٣ م) الذي أثبت أن الأرض ليست هي مركز العالم ، على عكس الرأي الذي كانت تنبئه الكنيسة المسيحية انظر في ذلك أيضاً : Storig, op. cit., P. 258

(٥) انظر في ذلك كتاب Alque عن ديكارت ص ١٧ .

(٦) ATIX, p. 360

(٧) المرجع السابق ص ٣٧٠ .

(٨) المرجع السابق ص ٣٧٤ .

له مطلبًا هامًا^(١) استمر يؤثر في طريقة تفكيره بصورة حاسمة ؛ ثم توصل ديكارت - الذى كان يرى قبل ذلك أن العلم الذى يبحث عنه يجب عليه أيضًا أن يؤسس المعارف العقيدية عن طريق العقل - إلى معرفة أن هذا العلم ، على عكس ما كان يظن ، يتأسس الآن فى الله . يقول ديكارت : وإذن فقد وضح لى كل الواضح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق^(٢) .

وهكذا فإنه إذا اختلفت أيضًا المشكلات التى كانت تمثل نقطة الانطلاق عند كل من الغزالي وديكارت فى بحثهما عن الحقيقة ، فإنهما على الرغم من ذلك يشتركان فى الطريقة الفلسفية الحقيقية التى قادتهما فى النهاية إلى التوصل إلى الحل المطلوب . وعلى أساس من التأمل الفلسفى الحقيقى يمكن العثور على الإجابة الفلسفية لمشكلة الحقيقة .

وإذا أكلنا هنا أن الغزالي قد عاش فى عصر مختلف تمامًا عن عصر ديكارت ، وفى ظل حضارة أخرى فإننا لا نقصد بذلك أن نقول إنه كان واقعًا تحت ضغط فكري معين ، وإنما نقصد فقط الإشارة إلى أنه من أجل ذلك قد تلقى مهمة أخرى .

فإن الغزالي كان أبعد الناس عن أن يدع فكره يتحدد عن طريق عقلية عصره ، تلك العقلية التى اتخذها فقط نقطة انطلاق لتفلسفه ، وبستطيع المرء بحق أن يعتبر أن أحد الأفكار الرئيسية لفلسفة الغزالي تتمثل فى تأكيده المستمر لضرورة الاستقلال العقلى . وفى ذلك يقول الغزالي فى كتابه ميزان العمل : « فجانِب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائدًا يرشدك إلى طريق ، وحولك ألف مثل قائدك يتنادون عليك بأنه أهلك وأضلك عن سواء السبيل . وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك ، فلا خلاص إلا فى الاستقلال ... ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لتتدب للطلب ، فهايك به نفعًا »^(٣) .

(١) ATIX, p. 13

(٢) الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٨ ، انظر : ATIX, p. 56

(٣) ميزان العمل ص ٤٠٩ .

٢ - الشك الفلسفى والارتيائية

يرى الغزالى أن الشك فى جميع المعارف التى يتلقاها المرء عن طريق التقليد يعد أمراً ضرورياً فى أثناء التطور العقلى ، وذلك لأن الشك وحده هو الذى يجعل الوصول إلى الحقيقة أمراً ممكناً . يقول الغزالى فى ذلك : « الشكوك هى الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يصبر ، ومن لم يصبر بقى فى العمى والضلال »^(١) .

وينبغى أن يكون واضحاً أن الشكوك التى يتحدث عنها الغزالى هنا تختلف تماماً عن الشك الارتيائى ، وذلك لأنها لا تنكر الحقيقة كما ينكرها الشك الارتيائى ، وإنما هى شكوك تبحث عن الحقيقة المطلقة ، وتحاول أن تجد لها أساساً راسخاً .

ويعد الإقرار بوجود الحقيقة أمراً ضرورياً فى تكوين العقل البشرى . ومن أجل ذلك فإن هذا الاعتراف بوجود الحقيقة لا يمكن إنكاره إلا فى لحظة نسيان للذات ، أى فى تفكير لا يسترشد بالعقل الخالص ، بل يصدر عن مقدمات خاطئة وأحكام سابقة . والشك الارتيائى الذى ينفى عموماً إمكانية الحصول على معارف يقينية يفترض فى نفسه يقين هذا الادعاء ، ويناقض بذلك نفسه بنفسه ، أى أن موقفه يبنى على هذا الذى ينكره .

وهكذا يتعلق العقل بما هو عقل بالحقيقة فى كل أعماله - لأن كل دعوى تفترض وجود الحقيقة ولا تستطيع إلا أن تفعل ذلك ، وهكذا أيضاً يحدث فى كل فلسفة جادة ذلك التوجه الواعى والواضح نحو الحقيقة المطلقة لذاتها .

والفيلسوف ليس هو ذلك الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف ، وإنما هو الذى يستمر فى مواصلة التفلسف حتى النهاية .

وفى بداية الطريق الفلسفى يأتى الشك الفلسفى ، الذى يعد وسيلة للبحث عن الحقيقة ، ويختلف بذلك اختلافاً جوهرياً عن الشك الارتيائى الذى يغلق على نفسه دائرة لا يريد الخروج منها ، ويرفض أيضاً الاعتراف بإمكانية هذا الخروج . وبهذا التوضيح نكون قد طرقتنا الموضوع الذى شغل حياة الغزالى منذ صباه ، وطبع تطوره العقلى بصورة حاسمة .

فالغزالى يروى لنا أن الشك قد بدأ عنده منطلقاً من واقع ما كان منتشرًا فى عصره من التعاليم الكثيرة والمذاهب المتناقضة التى تدعى كل منها لنفسها الوصول إلى الحقيقة ، وهذا أمر لا يمكن

(١) المرجع السابق .

تصوره إطلاقاً ، لأنها مذاهب يناقض بعضها بعضاً ، فإما أن تكون كلها باطلة ، وإما أن يكون أحدها فقط صحيحاً والباقي باطلاً .

ويشبه الغزالي هذه الكثرة الهائلة لهذه الآراء والنظريات التي واجهته ببحر عميق غرق فيه الأكثرون ، ولم ينبج منه إلا الأقلون^(١) . ويتساءل الغزالي : كيف تدعى هذ الطوائف الكثيرة لنفسها أنها نجت من هذا البحر العميق وتوصلت إلى الحقيقة ؟

وفى حماس بالغ اتجهت همه الغزالي لدراسة كل هذه الاتجاهات الفكرية المختلفة فى عصره ، كما يقول هو عن نفسه ، « ولم أزل فى عصفوان شبابي منذ أن راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقنم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأنفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ،^(٢) .

وهذا التشبيه بالبحر العميق - الذى استخدمه الغزالي فى هذا النص - له نظير عند ديكارت . فهو أيضاً يتحدث - فى مناسبة الشك الفلسفى - عن ماء عميق ، ويقول : إن أكثر الباحثين قد لاقوا حتفهم فيه^(٣) .

وإذا وصل الأمر إلى عدم إمكان السيطرة على مشكلة الحقيقة فإن المجال يكون مفتوحاً والفرصة تكون مهيأة أمام الارتياحية بشتى صورها ، هذه الارتياحية التى تستمد كل حججها من واقع الحقائق الكثيرة التى تبدو فى الظاهر مقنعة ، وهى فى الحقيقة مناقضة لبعضها . وكما سبق أن فعل السوفسطائيون قديماً من رفض للحقيقة فى المجالين النظرى والعملى ، فقد كان لهم نظير فى عصر ديكارت . وكان مونتيني Montaigne - بوجه خاص واحداً من هؤلاء الارتياحيين الذين ينكرون أية إمكانية للتوصل إلى الحقيقة .

وقد كان هناك أيضاً ممثلون للاتجاه الارتياحي فى عصر الغزالي - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - وكان الغزالي على علم بتناقض الارتياحيين الذى يتمثل فى اعترافهم بالمبادئ العقلية كوسيلة للجدال فى حين أنهم فى الوقت نفسه يرفضون هذه المبادئ .

(١) المنقذ ص ٦٤ وما بعدها .

(٢) المنقذ ص ٦٥ وما بعدها .

(٣) ATX, p. 512 ، انظر فى هذا الصدد أيضاً خطاب ديكارت إلى بلزك فى عام ١٦٣١ م (راجع Alquie

فى كتابه عن ديكارت ص ٧٢) وراجع أيضاً : AT IX, p. 18

يقول الغزالي : د .. فالسوفسطائي كيف يناظر ، ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر ؟ ،^(١) .

كما يصور الغزالي حالة هؤلاء الذين د يحكمون على سائر النظريات بالبطلان لتطرق الخلاف فيها ،^(٢) بقوله :

د هذا وأمثاله سببه آفات تصيب العقل . فيجرى مجرى الجنون ، ولكن لا يسمى جنوناً ، والجنون فنون ،^(٣) .

(١) معيار العلم ص ٢٤١ .

(٢) المرجع السابق ٢٤٢ .

(٣) المرجع السابق .

٣ - الاستقلال العقلي

لقد كان الغزالي بعيداً كل البعد عن الخضوع لتيار الشك ، والوقوع فى جباله ، وجعله يتغلب عليه . فقد كان لدى الغزالي سلاح حاسم فى معركته مع الشك وهو « إرادة الحقيقة » التى كانت تقود عقله الناقد ، وتغرس فى نفسه الشجاعة ، وتمنحه القوة للثبات فى وجه المخاطر والعقبات التى تعترض طريقه فى سبيل البحث عن الحقيقة ، والتغلب فى النهاية على هذه العقبات . ويمكن القول بأن حب الغزالي للحقيقة كان طوق النجاة الذى ساعده على الوصول إلى بر الأمان . ويصور لنا الغزالي فى (المنقذ) كيف كان مطلب الحقيقة مسيطراً عليه منذ صباه وكيف توصل فى وقت مبكر إلى استقلال عقلى حقيقى فيقول : « وقد كان العطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلى ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد من الصبا »^(١) .

فإذا رأينا الغزالي هنا يتحدث عن مطلب الحقيقة الذى كان يملك عليه أقطار نفسه ، ويعدّه فطرة وضعها الله فى جبلته ، اتضح لنا كيف كان الغزالي نفسه يحس بقوة هذا الدافع نحو المعرفة . وقد كان تحرره منذ صباه من قيود التقليد والعقائد الموروثة ذا أهمية بالغة بالنسبة لتطوره العقلى ؛ وبذلك حرر الغزالي نفسه نهائياً من كل روابط التقليد والتبعية العقلية والعبودية الفكرية للمذهبية والطائفية ، وخطا خطوة لا يمكن له بعدها أن يلغى تأثيرها ، أو يعود بها إلى الوراء وذلك لأن : « من شرط المقلد ألا يعلم أنه مقلد . فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده ، وهو شعب لا يرأب ... »^(٢) . وكثيراً ما يكرر الغزالي فى مواضع كثيرة من كتبه تشبيه المقلد بالأعمى .

فيقول مثلاً : « ومن قلد أعمى ، فلا خير فى متابعة العميان ... »^(٣) .

ويقول فى موضع آخر : « فاعلم يا أخى أنك متى كنت ذاهباً إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك ، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطى الضوء . ثم انظر ببصرك ، فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس . فمن عول على التقليد هلك هلاكاً مطلقاً »^(٤) .

(١) المنقذ ص ٦٧ وما بعدها .

(٢) المنقذ ص ٧٧ .

(٣) ميزان العمل ص ٢٢٨ .

(٤) معراج السالكين ص ٢٩٨ وما بعدها (ضمن مجموعة : الرسائل الفرائد من تصانيف الإمام الغزالي - مكتبة الجندى) ، انظر ميزان العمل ٣٣٩ وميزان العلم ص ٣٣٨ .

ويذهب ديكارت أيضًا إلى تشبيه الإنسان الذى لا يتفلسف بإنسان لا يستخدم عينيه عند المشي بل يغمض عينيه ويسترشد بشخص آخر^(١). كما يشير إلى أن الفلسفة لا تجلب السرور بالمعرفة فحسب، بل هي أيضًا ضرورية لهداية الإنسان وإرشاده في الحياة.

وكما رأينا أن أهم السمات التي تميز فلسفة الغزالي وتطوره العقلي تتمثل في التحرر من كل -تبعية عقلية، فكذلك نجد الشيء نفسه عند ديكارت إذ يحدثنا عن توصله في وقت مبكر إلى رفض كل علم ومعرفة حصل عليها عن طريق التبعية العقلية: «فإنني تعلمت ألا أعتقد اعتقادًا جازمًا في شيء ما بحكم التقليد أو العادة، وكذلك تخلصت شيئًا فشيئًا من كثير من الأوهام التي تستطيع أن تخمد فينا النور الفطري وتنقص من قدرتنا على التعقل»^(٢).

وكذلك تحرك مطلب الوصول إلى الحقيقة في نفس ديكارت في وقت مبكر مثل الغزالي. يقول ديكارت في ذلك: «وكانت رغبتي شديدة دائمًا في أن أعلم كيف أميز الحق من الباطل كي أكون على بصيرة في أعمالي ولكي أسير على هدى في حياتي»^(٣).

وقد دعا ديكارت إلى «بحث الحقيقة عن طريق النور الفطري»^(٤) بدون عون من جانب الدين أو الفلسفة (التقليدية)، وكان دائمًا يشير إلى أهمية وضرورة تحرير المرء لنفسه من الميل إلى التبعية العقلية^(٥).

وبناء على ما تقدم نستطيع أن نقول: إن الاستقلال العقلي كان المسلمة الأولى لفلسفة كل من الغزالي وديكارت.

(١) انظر الترجمة العربية لمبادئ الفلسفة ص ٤٨ / ٤٩، وراجع: AT, IX-2e, p.3.

(٢) الترجمة العربية للمقال عن المنهج ص ١١٩. انظر: ATVI, p. 10.

(٣) المرجع السابق.

(٤) «بحث الحقيقة عن طريق النور الفطري» هو عنوان مؤلف صغير لديكارت، يعتقد أنه قد ألفه بعد التأملات ومبادئ الفلسفة، ولم يكمل ديكارت هذا المؤلف. ونشر لأول مرة كما هو في عام ١٧٠١ م مع كتاب (قواعد لهداية العقل) الذي لم ينشر أيضًا في حياة ديكارت.

(٥) انظر في ذلك على سبيل المثال ATIX, p 13; VII p. 361; Xp. 516, 522f.

٤ - العقيدة والشك الفلسفى

إذا كنا قد تعرفنا فيما سبق على الأهمية القصوى للاستقلال العقلى لدى كل من الغزالى وديكارت ، فإن السؤال الذى يحتاج منا الآن وقفة خاصة هو : إلى أى مدى أثبت كل من الفيلسوفين أيضاً استقلالاً فيما يتعلق بأمور العقيدة ؟

أما ما يتعلق بالغزالى فقد سبق أن أشرنا^(١) إلى أن نفسه قد امتلأت بمطلب الحقيقة الخالصة نظراً لما وجده أمامه من ذلك الكم الهائل من التعاليم الكثيرة المتناقضة للطوائف المختلفة فى عصره ، الأمر الذى جعله ينفذ عن نفسه منذ الصبا كل تبعية عقلية ، وجعله فى الوقت نفسه أيضاً يرفض العقائد الموروثة . وقد ازدادت شكوكه عمقاً نظراً لما رآه من وجود أديان مختلفة ، وما هو متبع فى طريقة اعتناقها ؛ فقد رأى أن العقيدة تبدو وكأنها مسألة تلقين تعاليم معينة للنشء فى فترة تربيته : « إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التصير ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام »^(٢) .

وهنا نجد الغزالى يتساءل عما إذا كانت العقيدة شيئاً آخر غير التقليد والتلقين ؟ —

إن المرء غالباً ما يستنتج - فى مثل هذه الأحوال - عدم وجود شيء ما من مجرد احتمال الشك فى هذا الشيء ، وهذا خطأ منطقي ، يحدث فقط عندما لا يأخذ التفكير مداه الكافى ، ويتعجل الحكم قبل أن يصل إلى النهاية . ولكن هذا الاستنتاج الخاطيء لم يكن ممكناً أن يجد قبولاً عند الغزالى صاحب العقلية الناقدة . ومن ناحية أخرى فإن الغزالى لم يكن يرضى لنفسه أيضاً أن ينهزم أمام مشكلة صعبة كهذه التى يواجهها الآن ؛ فقد سبق أن أشرنا كيف انطلق بحماس بالغ لدراسة المذاهب والطوائف التى كانت قائمة فى عصره ، وبعبارة أخرى فإن الموقف اللاأدرى لم يكن يتفق وعقلية الغزالى . وإذا كان هذا الموقف اللاأدرى يمثل الموقف الذى يتخذ عادة فى مسائل العقيدة على وجه الخصوص ، فإن الحقيقة لم تكن أبداً بالنسبة للغزالى أمراً تقررته غالبية الأصوات .

كما لم تكن إطلاقاً أمراً خاضعاً للرأى المتقلب ، ولهذا فإنه لم يبحث عنها أيضاً بالطريقة التى يتخذ بها المرء لنفسه رأياً قابلاً للتغيير . فهناك نداء منبعث من أعماقه يدفعه إلى طلب الحقيقة الخالصة . ويعبر الغزالى عن ذلك بقوله : « فحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة

(١) انظر ما عرضه فى الشك الفلسفى والارتيابية وفى الاستقلال العقلى .

(٢) المنقذ ص ٦٨ .

العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقاليد ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات ،^(١) .

وفي هذه اللحظة من تأمله كان لا يزال يعتقد أنه قد تخلص تمامًا من كل الأحكام السابقة ومن كل الفروض غير المحصنة وذلك برجوعه عن كل التعاليم التي حصل عليها عن طريق الأساليب التقليدية القائمة على التبعية العقلية ، ولكن اتضح له فيما بعد - كما سنبين ذلك بالتفصيل - أنه كلما ازداد تفكيره عمقًا كلما ازدادت دائرة شكوكه اتساعًا لتمتد إلى كل المجالات التي تفصل بينه وبين « حقيقة الفطرة الأصلية » التي يسعى إليها .

ولكن ما هو الموقف الذي اتخذته الغزالي من العقيدة ؟ هذا سؤال لا بد لنا الآن من الإجابة عليه :

لقد وضع الغزالي العقيدة موضع التساؤل نظرًا لاعتبارات خارجية تتمثل في وجود أديان مختلفة ، وعقائد متعددة . ولكن الغزالي لم ينفص يديه لذلك من العقيدة ، ولم ينفعها صراحة ، أي أنه لم يصبح بالمعنى الحقيقي زنديقًا . فقد حماه من ذلك دائما هذا الدافع القوي للبحث عن الحقيقة . وقد توصل الغزالي فيما بعد إلى تقبل تعاليم العقيدة عن اقتناع كامل ، ولكن هذا الاقتناع لم يكن مستندًا إلى أدلة معينة ، وإنما كان نتيجة لتجارب وأسباب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها كما يقول : « وكان قد حصل معي - من العلوم التي مارسها والمسالك التي سلكها ، في التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية - إيمان يقينى بالله تعالى ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر . فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رسخت في نفسي ، لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها ،^(٢) .

أما ديكرات فقد كان للشك لديه نفس الأهمية الفلسفية التي كانت له عند الغزالي . وقد وصف ديكرات الشك بأنه « وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحًا ،^(٣) .

وإذا تبين لنا أن شك ديكرات لم يكن في الواقع شك زندقة والحاد ، وإنما كان طريقًا فلسفيًا اختاره وسلكه وعلمه ، فإن ذلك يمكن أن يؤدي بنا إلى الإجابة عن مسألة عقيدة ديكرات التي ثار حولها نزاع كثير . وسنعمد في توضيح ذلك على ما عرضه ديكرات نفسه .

إن ما يهمه - كما يقول - هو معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحًا ، أي الحصول على معرفة الحقيقة ، تلك المعرفة التي يدركها العقل ييقين قطعي مطلق . ومن هنا نستطيع أن نفهم ماذا يعنى

(١) النقذ ص ٦٨ .

(٢) النقذ ص ١٢٥ .

(٣) من خطاب ديكرات إلى بويتنك Buitendijck (عام ١٦٤٣ م) : ATTIV, p. 63 .

عندما يؤكد باستمرار أن الشك يجب أن يضيق نطاقه ويقتصر على مجال بحث الحقيقة ، وهذا يعنى عدم مد الشك إلى الحياة اليومية ، حيث يتحتم على المرء - فى أغلب الأحيان - أن يقنع بالأمور الاحتمالية^(١) . وقد كان ديكارت نفسه يسير على هذه القاعدة^(٢) فقد كان قبل خوض غمار الشك ، ولا يزال حتى هذه اللحظة من التأمل - بعد أن مارس الشك بالفعل - مقتنعاً بصحة العقيدة (وأيضاً بصحة القواعد الخلقية) ، ولكنه فقط لم يكن قد حصل بعد على معرفة حقيقة العقيدة وحقيقة القواعد الخلقية بالوضوح المطلوب ، الذى يسعى إليه . وقد كان كل همه هو الوصول عن طريق نور العقل الفطرى - أى عن طريق فلسفى خالص - إلى معرفة الحقيقة ، طالما كانت هذه المعرفة ميسرة للعقل .

فإذا كان الغزالي يسعى إلى الحصول على معرفة حقة ، وذلك بالرجوع إلى « حقيقة الفطرة الأصلية » فإن مساعاه فى ذلك لا يختلف عن مسعى ديكارت فى رجوعه إلى « قوة العقل الفطرية » . وهذه القوة الفطرية يمكن أن يساء استخدامها وتوجه توجيهها غير سليم يبلغ بها إلى مرتبة العجز ، وذلك يكون فى العادة نتيجة للتربية الخاطئة وللعادات الخاطئة أيضاً ؛ وبوجه عام يكون نتيجة للتبعية فى الاعتقاد والفكر ، وخصوصاً فى مرحلة الطفولة ، تلك التبعية التى تسيطر فوق ذلك على غالبية الناس طول حياتهم . وفى هذه الحالة الأخيرة يظل الإنسان مصراً فى النهاية على الجهل .

والإنسان الذى يرضى ذلك لنفسه هو - فى نظر الغزالي - إنسان قد تنازل عن إنسانيته^(٣) .

(١) ATIX-2e, p. 26

(٢) AT VI p. 28

(٣) المعارف العقلية (دمشق ١٩٦٣ م) ص ٩٦ .

٥ - شروط التفلسف

إن الفلسفة بالمعنى الذى نتحدث عنه هنا - وهو البحث عن الحقيقة بالمعنى الشامل للناحيتين النظرية والعملية - تتطلب نوعاً من الزهد العقلى أو التجرد ، وهذا يعنى تحرير العقل من كل الأحكام السابقة ، أى من الأحكام القائمة على أسس غير كافية ؛ وهى تلك الأحكام التى يحصل عليها المرء - كما يقول ديكارت - من الحواس أو بوساطة الحواس ،^(١) (وهى الأمور التى تعلمها من والديه ومعلميه الخ بوساطة حاسة السمع)^(٢) .

ويذكر الغزالي أيضاً باستمرار أن تعاليمه لا يستطيع أن يفهمها إلا من تحرر من كل تبعية وتقليد^(٣) ، وديكارت يعنى الشيء نفسه حين يقول : د ... إني لا أنصح بقراءته (يقصد كتاب التأملات) بتأتا لأحد من الناس إلا لمن يريدون أن يتأملوا معي تأملاً جدياً ، ويستطيعون أن يجردوا نفوسهم من مخالطة الحواس ، وأن يخلصوها تخليصاً تاماً من جميع ضروب الظنون والأحكام السابقة ، وأنا أعلم علم اليقين أن هؤلاء نفر قليل جداً ،^(٤) .

ويذكر الغزالي ثلاثة أسباب رئيسية للفكر الخاطيء تعكر صفو العقل وتحجب عن الناس رؤية الحقيقة الخالصة ، وتمثل هذه الأمور الثلاثة فى الوقوع تحت سيطرة المحسوسات ، أو الخضوع للمظنونات ، أو الاهتمام بأغراض الجدل والانصراف عن البحث الجدى عن الحقيقة .

وفى ذلك يقول الغزالي :

د ... وحقيقة الأمور وراء الحواس والظنون ، ولكن الغالب على بعض الناس لذة المحسوسات ، وعلى بعضهم قوة المظنونات ، وعلى بعضهم أغراض الجدل ، فأعرضوا عن بيان العقل وتصاموا عن استماع الكلام بالعقل ،^(٥) .

ويؤكد الغزالي على ضرورة تطهير النفس من كل الصفات الخبيثة إذا أراد المرء الوصول إلى علم حقيقى^(٦) .

(١) انظر الترجمة العربية للتأملات ٧٠. ١٤. ATIX, p. 14.

(٢) ATVP. 146

(٣) انظر مثلاً القسطلس المستقيم ص ٧٩ حيث يقول إن من نبض عليه عرق من عروق التقليد لا يصلح لصحبته .

(٤) الترجمة للتأملات ص ٤٩/٤٨ ؛ ٩. ٧. AT VII, p. 9 انظر أيضاً : ١٢٥ f. ATIX, p.

(٥) المعارف العقلية ص ٩٨ .

(٦) ميزان العمل ص ٣٤١ وما بعدها ، والإحياء ٥٥/١ .

وقد توصل الغزالي عن طريق خبراته طوال حياته التي منحها للعلم والبحث عن الحقيقة - إلى الاقتناع بأن الجهل يمثل في الغالب - كما يقول - مرضاً مستعصياً ، وأن هناك قسماً كبيراً من بين المشتغلين بالعلم قد منى بهذا المرض ، ولهذا فإن الأولى ألا يدخل المرء مع أمثالهم في نقاش . يقول الغزالي في ذلك :

« ثم اعلم أن مرض الجهل على أربعة أنواع : أحدها يقبل العلاج والباقي لا يقبل . أما الذي لا يقبل : أحدها : من كان سؤاله واعتراضه عن حسده وبغضه ، فكلمة توجيهه بأحسن الجواب وأفصح وأوضحه لا يزيده ذلك إلا بغضاً وعداوة وحسداً . فالطريق ألا تشتغل بجوابه .. فينبغي أن تعرض عنه وتتركه مع مرضه ... والثاني أن تكون علته من الحماسة وهو أيضاً لا يقبل العلاج .. وذلك رجل يشتغل بطلب العلم زمناً قليلاً ويعلم شيئاً من العلم العقلي والشرعي فيسأل ويعترض من حماقة على العالم الكبير الذي أمضى عمره في العلوم العقلية والشرعية . وهذا الأحمق لا يعلم ويظن أن ما أشكل عليه هو أيضاً مشكل للعالم الكبير . فإذا لم يعلم هذا القدر يكون سؤاله من الحماسة ، فينبغي ألا يشتغل بجوابه . والثالث : أن يكون مسترشداً ، وكل ما لا يفهم من كلام الأكابر يحمل على قصور فهمه ، وكان سؤاله للاستفادة ، لكن يكون بليداً لا يدرك الحقائق ، فلا ينبغي الاشتغال بجوابه أيضاً ... وأما المرض الذي يقبل العلاج فهو أن يكون مسترشداً عاقلاً فهماً لا يكون مغلوب الحسد والغضب وحب الشهوة والجاه والمال ، ويكون طالباً للطريق المستقيم ، ولم يكن سؤاله واعتراضه عن حسد وتعنّت وامتحان . وهذا يقبل العلاج . فيجوز أن تشتغل بجواب سؤاله ، بل يجب عليك إجابته ،^(١) .

ويرى الغزالي أن الأفكار الفلسفية لا يستطيع إدراكها إلا « الذين لهم قوة القرينة وصفاء الذهن وزكاء النفس ونقاء الخلد »^(٢) .

وقد كان ديكارت أيضاً يرى أن التفلسف يتطلب شروطاً عقلية وخلقية .

ولهذا يشير إلى أنه قد كتب « تأملاته » لعقول قوية ثابتة *solidioribus ingeniis* كما يتحدث أيضاً في « مقال عن المنهج » عن طريقه الفلسفي الذي لا يجوز ولا يمكن أن يسلكه كل الناس ؛ ويشير ديكارت إلى طبعين من العقول ليست لهما القدرة على ذلك : « هذان الصنفان هما : أولاً : الذين لا اعتقادهم في أنفسهم من الخلق فوق ما هم لا يستطيعون أن يمنعوا أنفسهم من التهور في أحكامهم ، ولا يملكون من الصبر ما يستطيعون به سياسة أفكارهم كلها

(١) أيها الولد ص ١٣٧ / ١٣٨ (ضمن مجموعة : القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي) .

(٢) معارج القدس ص ٢١٠ .

بنظام ، ومن ثم فإنهم إذا اتخذوا حرية الشك في المبادئ التي تلقوها ، والابتعاد عن الطريق العام ، فإنهم لن يقدروا على ملازمة الصراط الذى يجب سلوكه للسير الأقوم وسيظلون فى ضلال كل حياتهم ، ثم آخرون أوتوا حظاً من العقل أو من التواضع ، كى يحكموا بأنهم أقل قدرة على تمييز الحق من الباطل من أناس يصلحون أن يكونوا لهم معلمين ، فهم أولى بأن يقنعوا باتباع آراء هؤلاء من أن يبحثوا بأنفسهم عما هو أحسن ،^(١) .

وقد اتضح لنا مما تقدم أن التفلسف يتطلب بالإضافة إلى الشروط العقلية والخلقية شرطاً آخر يتمثل فى الاستعداد المبدئى للتحرر من كل الأحكام السابقة ، والاستعداد أيضاً لاتباع احكام العقل ، لأن العقل وحده هو الملكة المؤهلة لمعرفة الحقيقة ، كما يقول الغزالي : « فأما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هى عليه ، وفى تجريده عسر عظيم . وإنما يكمل تجرده عن هذه التواضع بعد الموت ،^(٢) .

وهذا يوضح لنا مدى الصعوبات الهائلة التى تعكر صفو العقل ، وتقف فى وجه الرؤية العقلية الخالصة ، لدرجة أن التغلب على كل هذه الصعوبات ، والتجرد عن غشاوة الأوهام والخيالات ، لن يبلغ كماله - فى نظر الغزالي - إلا بعد الموت .

(١) مقال عن المنهج (الترجمة العربية) ص ١٢٥ : ١٢٥ ، ATVI, p. 15

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٧ .

٦ - الشك المنهجي

أ - الاعتراف بوجود الحقيقة :

لقد رأينا أن هناك اتفاقاً في الرأي لدى كل من الغزالي وديكارت على أن في الإمكان من حيث المبدأ الوصول إلى مثل هذا التحرر - المشار إليه - من كل الأحكام السابقة ومن الخيالات والأوهام ، والوصول إلى معرفة يقينية - على الأقل في مجالات معينة - منبثقة من العقل وحده . وذلك كله عن طريق فلسفي خالص وبطريقة منهجية ؛ وكوسيلة لهذه المعرفة توصل كل منهما إلى منهج فلسفي يتفقان في أسسه ، وإن كانا يختلفان إلى حد ما في طريقة عرضه ، وهذه الوسيلة هي الشك المنهجي والتحليل الفلسفي^(١) .

وقد رأينا أن الشك الفلسفي لديهما قد أعلن عن نفسه بوضوح في وقت مبكر من فترة الشباب ، كما رأينا أنه قد دفعهما إلى السعي إلى استقلال عقلي ، وأن ميلهما هذا قد ازداد نتيجة للحالة العقلية السيئة لعصرهما بما تشتمل عليه من آراء متضاربة وتعاليم متناقضة ، مما أدى إلى تقوية الشك لديهما في حقيقة المناهج الموروثة . ولهذا اتجها - معتمدين فقط على وعيهما بضرورة وجود حقيقة واحدة مطلقة - إلى مهمة البحث عن المعرفة الحقة ، وبدءا عملية التفرقة بين الحق والباطل والصواب والخطأ في هذه الاتجاهات والمذاهب القائمة . وبهذا توفر لديهما المنطلق الحقيقي للتفلسف : وهو الاعتراف بوجود حقيقة واحدة مطلقة ، والبدء بطريقة جادة في البحث عنها - رغم كل الصعوبات التي تكتنف هذه المهمة - مع الاقتناع الثابت بإمكان التوصل إلى معرفة هذه الحقيقة . وقد عبر فيشته (Fichte) عن ذلك بقوله : « .. أن يعترف المرء بكل جدية بأن هناك حقيقة واحدة هي وحدها الصواب والحق ، وأن كل ما عداها باطل على الإطلاق ؛ وهذه الحقيقة يمكن العثور عليها فعلاً ، وتتضح بنفسها مباشرة على أنها حق مطلق »^(٢) .

وهذا المنطلق الحقيقي للتفلسف يتضمن بالإضافة إلى ما تقدم الاعتراف بأن الحقيقة لا يتوصل إليها عن طريق الوحي وحده فحسب كما ذهب إلى ذلك بسكال^(٣) Pascal مثلاً^(٤) ، بل يمكن التوصل إليها أيضاً عن طريق فلسفي خالص .

(١) انظر في ذلك : ATX. p. 373, 576

(٢) J.G. Fichte. Ausgewählte Werke in 6 Banden. (Darmstadt 1962) Vol. VI, p. 168.

(٣) فيلسوف فرنسي عاش في الفترة ما بين ١٦٢٣ م و ١٦٦٢ م .

(٤) Cf, R. Lauth, Die Frage nach dem Sinn des Daseins. Munchen 1953, p. 224.

أما الخطوة التالية في طريق البحث عن الحقيقة فإنها تتعلق بالسؤال عن المعيار الذى يمكن اتخاذه في عملية الفحص والتمييز بين الحق والباطل في المناهج القائمة ؟

وهنا نجد أن المعيار الحقيقى لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الحقيقة نفسها ، وذلك لأنها لا يمكن أن تعرف إلا بذاتها ، وإلا لم تكن هى الحقيقة . ومن هذا يتضح أن الباحث عن الحقيقة يجب أن يكون لديه - إلى حد ما - هذا الذى يبحث عنه . ولهذا يقول فيشته : « إن الفلسفة يجب أن يكون لديها الموضوع الذى تريد أن تراه فى نور واضح »^(١) .

وعلى الرغم من أن الحقيقة هى المقصود باستمرار فى كل دعوى وفى جميع الأحوال ، وأنها دائماً حاضرة ، فإنها فى الوقت نفسه أبعد وأصعب موضوع للمعرفة إذا أراد المرء أن يدركها^(٢) ، أما الحقيقة التى يملكها المرء عادة فى حياته العملية ، والتى لم يحصل عليها عن طريق التفلسف ، فإنها حقيقة ناقصة غير كاملة (بصرف النظر عن الإيمان الكامل الذى يتضمن امتلاك الحقيقة امتلاكاً تاماً) . وهذه الحقيقة التى يحصل عليها المرء فى حياته العملية ليست ملكاً حقيقياً ، وذلك لأنها لم تدرك بوضوح ويقين ، إذ هى تقع إلى حد ما فى ضوء باهت مختلطة بخيالات وضلالات وأوهام .

وليس معنى ذلك أنها أخذت دون تفكير ، فكل موجود عاقل يفكر ، ولكن الطريقة التى يمارس بها المرء هذا التفكير فى حياته العملية ، وبوجه خاص المدى الذى يصل إليه هذا التفكير ، شئ مختلف عما يحدث فى الفلسفة . فالفيلسوف لا يكتفى بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية ، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة للبلوغ إلى وضوح تام ، فى حين تظل الحقيقة فى التفكير العادى أمراً تقريبياً معتقداً ، ولذلك تكون قابلة للشك .

ومشكلة الحقيقة لا يمكن أن تحل بصورة كافية عن طريق الاستقراء (Induction) ، وذلك لأن العلم الذى يحصل عليه المرء عن هذا الطريق لا يستطيع أن يدعى لنفسه غير صفة الاحتمال لا القطع . كما أن منهج الاستنباط Deduction بدوره لا يستطيع أيضاً أن يقدم هو الآخر حلاً كافياً لمشكلة الحقيقة ، وذلك لأن العام الذى يجب أن يستنبط منه المرء هنا هو الحقيقة نفسها التى يبحث المرء عنها . وهكذا فإن التأسيس النهائى للحقيقة لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق إرجاع Reduction كل شئ إلى مبدأ أول يؤسس كل شئ . وهذا هو الطريق الذى سلكه كل من الغزالي وديكارت .

ب - ماهية العلم

لقد قادت مسألة « العلم بمقتائق الأشياء » كلا من الغزالي وديكارت إلى السؤال عن ماهية

(١) Fichte. op. cit VI, p. 115.

(٢) انظر أيضاً الشفرات المأثورة عن هيراكليت ١ ، ٢ ، ٧٢ فى :

H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Hamburg 1964. p. 23. 28.

العلم وتبريره وشرعيته ، وقادتهما فى النهاية إلى المبدأ الأعلى . يقول الغزالي : « إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى »^(١) . وبذلك أعطى فى جملة قصيرة تخطيطاً لسير فلسفته .

وقد قال ديكارت فى « القواعد » - أى قبل تأسيسه للميتافيزيقا فى « التأملات » - إن الأداة الحقيقية لكل علم وكذلك المنهج كله يتمثلان فى البحث عن إجابة للسؤال التالى : ما هى المعرفة وما هو المدى الذى تمتد إليه ؟^(٢) ويعتبر ديكارت منهجه وسيلة لزيادة علمه شيئاً فشيئاً باستمرار ، ووسيلة للوصول إلى المعرفة الحقة لكل ما يقدر المرء على معرفته^(٣) . وهكذا يعرض ديكارت المنهج على أنه منهج فلسفى عام . فإذا ادعى فى « المقال »^(٤) أن المنهج لا اعتبار له إلا بالنسبة له فقط حيث يتحدث عن « عقلية المتوسطة » فإنه بذلك يناقض البناء الأساسى لتعاليمه ، ويناقض أيضاً أقواله الأخرى عن منهجه^(٥) ، ولهذا فإن ما يقوله عن المنهج فى « المقال » يجب أن يفهم على أنه إما تعبير عن تواضعه ، أو إفصاح عن موقف مؤقت فى بداية طريقه الفلسفى .

وعندما بحث الغزالي وديكارت مسألة ماهية العلم اتفقت إجابتهما عن هذه المسألة . وهذه الإجابة تتمثل فى أن العلم الحقيقى يجب أن يقطع الطريق بصفة مطلقة أمام كل شك . يقول الغزالي فى ذلك : « العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم »^(٦) .

فالعلم اليقينى - بناء على ذلك - يمتاز بميزتين هامتين ، أولهما : أن اليقين فيه يقين مطلق لا يدع مجالاً لأى لون من ألوان الشك أو الارتياب فى انكشاف المعلوم ؛ وثانيهما : أنه يقين يبعد تماماً أى فرصة للاختلاط بالخطأ أو الضلال بأى شكل من الأشكال .

ويتحدث الغزالي فى كتابه « محك النظر » عن العلم اليقينى ، ويوضح اليقين بقوله : « أما اليقين فلا تعرفه إلا بما أقوله ، وهو أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت فلها ثلاثة أحوال أحدها : أن تتيقن وتقطع به ، ويتضاف إليه قطع ثان ، وهو أن يقطع (المرء) بأن قطعه به صحيح ، ويتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس ، ولا يجوز الغلط لا فى يقينه بالقضية ولا فى يقينه الثانى بصحة يقينه ، ويكون فيه آمناً مطمئناً

(١) المنقذ ص ٦٨ وما بعدها .

(٢) انظر : ATX, p. 398 .

(٣) المرجع السابق ص ٣٧١ وما بعدها .

(٤) انظر : ATVI, p. 3/4 .

(٥) راجع على سبيل المثال : ATX p. 371 ff. : ATIX p. 6/9 .

(٦) المنقذ ص ٦٩ .

قاطعاً بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه ، ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده ... ومثال هذا العلم قولنا إن الثلاثة أقل من الستة ، وإن شخصاً واحداً لا يكون في مكانين (في وقت واحد) ، وإن شخصين لا يجتمعان في موضع ونظائر ذلك ..^(١) .

ويتفق هذا مع ما يراه ديكارت من أن اليقين المطلق أمر لا ينفك عن ماهية العلم الحقيقي . ولهذا يوصي كل باحث عن الحقيقة برفض كل علم لا يكون واضحاً وضوحاً مطلقاً . يقول ديكارت في ذلك : د ... ولكن ما دام العقل يقنعني من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، مني على الامتناع عن تصديق الأشياء التي تلوح لي بينة الفساد ، فيكفيني لرفضها جميعاً أن يتيسر لي أن أجحد في كل واحد منها شيئاً للشك ،^(٢) .

وهذا لا يعني أن كل علم يمكن أن يشك فيه يجب أن يعتبر من بادئ الأمر علماً باطلاً ، بل يعتبر في هذه اللحظة من التأمل الفلسفي غير مؤسس تأسيساً كافياً .

وبعد أن توصل كل من الغزالي وديكارت إلى معيار للعلم اليقيني بدءاً في فحص كل الآراء التي لديهما بهدف البحث عما إذا كان بين هذه الآراء معارف حقيقية لا يمكن أن يشك فيها بأي حال من الأحوال ، أي معارف تمتاز بالعلامة المطلوبة لليقين المطلق . وهنا يجب التخلي عن كل معرفة يكون فيها مجال للشك حتى لا يتبقى في النهاية إلا المعارف اليقينية . ويشبه ديكارت ذلك^(٣) بما يفعله المهندس المعماري عندما يريد أن يقيم بناء ثابتاً ، حيث يعتمد إلى الحفر في المكان المطلوب إقامة البناء فيه ، ويقوم بإزالة كل الرمال والمخلفات حتى يصل في النهاية إلى أرض صلبة يستطيع أن يشيد فوقها أبنية راسخة .

ج - حركة الشك

إذا تتبعنا أهمية منهج الشك في مؤلفات الغزالي فإننا نستطيع أن نتبين أنه قد دعا منذ البداية - كما سبق أن رأينا - إلى الاستقلال العقلي إزاء فحص كل الآراء المذهبية والطائفية التي واجهها في عصره ، مسائراً بذلك طبيعته العقلية الخاصة وتطوره الشخصي . ولكنه أعطى هذه الدعوة في بادئ الأمر في صورة إشارات عامة قصيرة ، وذلك قبل عرضه ممارسة الشك بطريقة منهجية . فنراه يتحدث - على سبيل المثال - في « الاقتصاد في الاعتقاد » عن أهمية البحث عن الحقيقة بحثاً مجرداً غير مسبوق بأحكام معينة ، وذلك في مناسبة حديثه عن التقليد المزدوج من

(١) محك النظر ص ٥٥ ، انظر أيضاً المستقصى ص ٤٣ وما بعدها .

(٢) الترجمة العربية للتأملات ص ٧٠ ، ATIX, p. 14.

(٣) انظر : AT VI, p. 536 f

جانب من يسمون بالعلماء الذين لم يفارقوا العوام في أصل التقليد ، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل . ثم يقول : « ... وإنما الحق .. هو ألا يعتقد (المرء) شيئاً أصلاً ، وينظر إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ، ونقيضه باطلاً »^(١) . أما تعاليم الغزالي في الشك المنهجى ، هذا الشك الذى عاشه الغزالي بنفسه بكل نتائجه إلى أن استطاع فى النهاية التغلب عليه بعد صراع عنيف فقد عرضها بالتفصيل بعد زمن غير قصير من تجربته ، وذلك فى كتابه « المتقذ من الضلال » .

وأما العرض الديكارتي لحركة الشك فنراه فى كتاب « التأملات » . أما الشك الذى تحدث عنه ديكارت باختصار فى كتابه « المقال » فيمكن اعتباره مجرد تقرير أولى عن الشك ، وذلك اعتماداً على ملاحظة ديكارت نفسه على هذا الكتاب كله^(٢) . وقد اختلف الأمر فى كتاب « التأملات » عن ذلك تمام الاختلاف . فهنا نجد ديكارت يدعو إلى الشك ، ويتحدث عن ضرورة ممارسته فى استقلال . وبعد أن كان الحديث عن الشك فى « المقال » فى صورة خبر شخصى نراه فى التأملات يرتفع إلى عرض نموذجى عام . فالشك هنا يصبح شكاً ميتافيزيقياً ، ويحتاج إلى زمن معين لممارسته .

وفى ردوده على « الاعتراضات » يقول ديكارت إن على القارئ أن يمارس الشك فى استقلال^(٣) ، وذلك لأن الشك الفلسفى الذى يمارسه المرء بنفسه هو وحده الذى يمكن أن يقود إلى يقين حقيقى ، أى إلى يقين ميتافيزيقى يتحدث من أعماق الشخص نفسه ، حيث لا يستطيع مجرد الارتياح العشوائى أو مجرد الفحص العقلى أن يصل إلى هذه الأعماق . ولهذا أكد كلا الفيلسوفين الأهمية الحاسمة لليقين الذى لا يتميز فقط بأنه يقين موضوعى ، بل يكون فى الوقت نفسه أيضاً يقيناً ذاتياً ، أى يقيناً يستولى على كيان الشخص كله . ومن أجل ذلك دعا الغزالي وديكارت إلى اتخاذ المنهج الفلسفى الذى يتمثل فى الشك المنهجى والتحليل الفلسفى .

والمواقف التفصيلية لحركة الشك الديكارتية - كما عرضت فى « التأملات » - نجدها بعينها عند الغزالي مع اختلاف يسير ؛ وإذا جاز لنا أن نرسم لشخص الإنسان بدائرة فإننا يمكن أن نقول : إن حركة الشك تبدأ إلى حد ما عند محيط الدائرة ، عند شهادة الحس ، لكى تندفع بعد ذلك فى نهاية الأمر إلى مركز الشخص حيث يجد كل يقين لدى الإنسان جذوره .

ويشترك الفيلسوفان - كما سبق أن بينا - فى ذات البداية المتمثلة فى إرادتهما المطلقة لمعرفة الحقيقة . وفى ثبات وعزم يسيران فى الطريق الذى يقودهما إلى الشك المطلق ، ويستمران فى سيرهما حتى يصلأ فى النهاية إلى نقطة التغلب الحاسم على هذا الشك .

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٨ ، انظر أيضاً ميزان العمل ص ٤٠٩ .

(٢) انظر خطاب ديكارت إلى صديقه مرسين فى مارس ١٦٣٧ م : ATI, p. 349 .

(٣) انظر فى ذلك : ATIX, p. 103f .

والبناء الأساسى لحركة الشك عند الغزالي وديكارت بناء واحد ؛ فنحن نتيين عند كل منهما مراتب متعددة للشك وهى : الشك فى المعارف الحسية ثم الشك فى المعارف العقلية الأولية ثم فى النهاية الشك فى الواقع كله على الإطلاق ، وما يتصل بذلك من حجة المنام ، وتصور شيطان مخادع أو إله مضل . إنه الشك المطلق فى كل شئ وفى معرفة كل شئ ، وفوق ذلك فى وجود كل شئ . إنه الشك الذى لا يبقى فى أثناء الشك إلا على الشاك نفسه فقط .

والصورة التى عرض بها كل من الغزالي وديكارت الشك المنهجى ليست بالتأكيد من قبيل المصادفة وإنما هى صورة مقصودة ، وتجيز للمرء أن يستخلص منها نتائج معينة . فقد عرضا شكهما فى صورة إخبار عن تجربة شخصية ، وهذا يصور رأيهما فى الفلسفة على أنها قبل كل شئ تفلسف ، وهذا يعنى أنها إنجاز يعتمد على جهد شخصى وتجربة حية ، وليست مجرد التوصل إلى نظريات واستدلالات بأسلوب نظرى بحث^(١) .

وقد كان للطابع الشخصى لما عرضه كل من الغزالي وديكارت تأثير عميق ، فقد أعطى ذلك للأفكار التى عرضها قوة إقناع لا تستطيع أن ترقى إليها المناقشات المجردة . وبالإضافة إلى ذلك كان كل منهما يقصد فى المقام الأول حث القارئ على الاحتذاء بهما ، وتشجيعه على سلوك سبيل الشك حتى يستطيع أن يتغلب عليه فى النهاية ، ويصل إلى اليقين المطلوب . وقد بين كل من الغزالي وديكارت من خلال تجربتهما مع الشك أن التغلب على هذا الشك أمر ممكن . يقول الغزالي بعد أن انتهى من عرضه لمنهج الشك :

د والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجهد فى الطلب . حتى ينتهى إلى طلب ما لا يطلب^(٢) .

وعندما يصل البحث إلى هذه الحقيقة التى لم تعد قابلة إلى زيادة بحث أو استقصاء ، فإنه يكون بذلك قد وصل إلى تلك النقطة التى تضع نهاية حاسمة لكل لون من ألوان الشك .

د - المعرفة الحسية

لقد رأينا أن الغزالي وديكارت لم يستطيعا التوصل إلى إجابة كافية عن سؤالهما عن « حقائق الأشياء » ، ولهذا تحول هذا السؤال إلى سؤال آخر عن ماهية العلم ، والآن نتقدم المعارف الحسية

(١) انظر فى ذلك أيضا فيشته (المرجع الذى سبقت الإشارة إليه جزء ٤ ص ١٦٨) الذى يؤكد بكل قوة ضرورة الممارسة الشخصية للفلسفة ؛ فيقول على سبيل المثال : على من يريد معرفة الحقيقة أن يصل إليها بنفسه . فالمحاضر فى وسع أن يبين فقط شروط المعرفة ؛ وهذه الشروط يجب أن ينقلها كل فى نفسه بنفسه ، وأن يكرس لهذا العمل حياته العقلية بكل نشاط ، وحيث سوف يصل إلى المعرفة بنفسه دون حاجة إلى عمل أى شئ آخر .

(٢) المنقذ ص ٧٥ .

فى المكان الأول على أنها علم مباشر . ولكن هذه المباشرة وسهولة الفهم لهذه المعارف - كما تبدو فى الظاهر - يتضح خداعها عند النظرة القريبة . وذلك لأن التجربة تبين أن المعرفة الحسية خاضعة لأوهام وخيالات .

فالفزالى يتحدث فى « معيار العلم » - أثناء مناقشته لمشكلة المعرفة - عن خداع الحواس . ويضرب لذلك أمثلة كثيرة منها أن الحواس تدرك الشمس على أنها قرص صغير جدًا ، وتبدو لها الكواكب وكأنها دنائير مشورة على بساط أزرق ، فى حين أن العقل يبراهينه يعرف أن قرص الشمس أكبر من الكرة الأرضية ، وأن الكواكب أكبر مما تبدو لنا . الخ^(١) . فإذا قارنا ما عرضه الفزالى هنا فى « المعيار » بما عرضه بعد ذلك فى « المنقذ » فإننا نجد أنه لا يقتصر فى « المنقذ » على ذكر أمثلة لخداع الحواس ، بل يبين لنا - زيادة على ذلك - كيف أن خداع الحواس قد أدى به إلى الشك فى المعرفة الإنسانية بصفة عامة .

ويقرر الفزالى فى « المنقذ » أن الحواس تخدعنا وأن المعارف الحسية - بناء على ذلك - عارية عن اليقين ، ولهذا فلا يمكن أن تعد علمًا حقيقيًا . وفى ذلك يقول الفزالى : « من أين الثقة بالحواسات وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفًا غير متحرك وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بفتح ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار . هذا وأمثاله من الحواسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبًا لا سبيل إلى مدافحته . فقلت قد بطلت الثقة بالحواسات أيضًا »^(٢) .

وفى هذا الصدد يقول ديكارت أيضًا : « كل ما تلقينته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس . غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة »^(٣) .

ثم يتحدث ديكارت بعد ذلك عن خداع الحواس أحيانًا فيما يتعلق بالأشياء الصغيرة جدًا والبعيدة جدًا عن متناولنا . ومثل هذا نجده عند الفزالى فى كتاب المستصفى^(٤) حيث يشير إلى

(١) معيار العلم ص ٦٢ .

(٢) المنقذ ص ٧١ .

(٣) الترجمة العربية للتأملات ص ٧٠ / ٧١ ، انظر : ATX, P. 14

(٤) ص ٤٥ ، انظر أيضًا عك النظر ص ٥٩ .

أن خداع حاسة البصر ينشأ بسبب أن هناك عقبات تظهر في حالة ما إذا كان الشيء بعيداً جداً أو قريباً جداً عن متناولنا . كما أننا نجد مثال الشمس والكواكب عند ديكارت أيضاً حيث يقول إن لديه فكرتين متباينتين عن الشمس إحداهما مصدرها الحواس والأخرى مستمدة من أدلة علم الفلك^(١) . كما يشير في موضع آخر إلى أن من الغريب أن لهيب شمعة صغيرة لا يحدث على عينيه أثراً أقل مما يحدثه النجم^(٢) .

هـ - المعرفة العقلية

لقد رأى كل من الغزالي وديكارت ما تنطوي عليه المعارف الحسية من خداع وشكوك ، ولهذا قررا رفضها بصفة مبدئية وعدم الاعتداد بها في عملية بحثهما عن الحقيقة ، وذلك انطلاقاً من المبدأ الذي ارتضياه ، والذي يتمثل في عدم الاعتراف بصفة العلم اليقيني إلا للمعرفة المستمدة من مصدر مؤكد وغير قابل للشك على الإطلاق .

ويتحول الغزالي عن هذه المعارف الحسية لكي يبحث عن مدى يقين المجموعة الثانية من المعارف وهي المعارف العقلية الأولية . فبعد أن بين أن المعارف الحسية قابلة للشك أراد أن يختبر المبادئ العقلية في مدى شرعيتها . ولأول وهلة يبدو أن أولية ويقين المبادئ العقلية أمر غير قابل للشك إطلاقاً . وهذا ما يعنيه الغزالي حين يتساءل : من يستطيع جازداً أن يشك مثلاً في الحقائق الرياضية والمنطقية مثل أن العشرة أكثر من الثلاثة ، وأن الشيء لا يمكن أن يتصف بصفتين متضادتين في وقت واحد .. الخ^(٣) .

ولكن الأمر مع ذلك لم يكن بهذه البساطة - فقد تبين أن الشك في المعرفة - الذي بدأ هجومه في مجال المعارف الحسية - يجد نفسه الآن قادراً على أن يتخطى هذا المجال ويوجه هجومه إلى مجالات أخرى من حوله . وهنا لا يستطيع مجال الحقائق العقلية أن يسلم من تيار هجومه . ويصور الغزالي ذلك قائلاً : « فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون تثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ »^(٤) .

صحيح أن الشك - الذي وجد في مجال المعارف الحسية نقاط هجوم كافية - لا يستطيع هنا أن يوجه هجومه بطريقة مباشرة إلى المعارف العقلية الأولية ، ولكنه يستطيع أن يعلن عن نفسه

(١) الترجمة العربية للتأملات ص ١٣٣ ؛ انظر : ATIX, P. 31

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٢ ، انظر : ATIX, P. 66

(٣) المنقذ ص ٧٢ .

(٤) المرجع السابق .

بطريقة غير مباشرة للتشكيك في هذه المعارف . فالشك هنا لا يلجأ إلى التشكيك في مبادئ عقلية معينة ، ولكنه يشكك في العقل كله ، وذلك بمساعدة (تأملات خارجية) . ومثل هذه التأملات الخارجية تبدو ممكنة قياساً على ما سبقت الإشارة إليه من أن المعارف الحسية - التي كانت تعتبر قبل ذلك معارف واضحة - قد أمكن التشكيك فيها من جانب درجة للمعرفة أعلى منها ، وذلك عندما ظهر « حاكم العقل » ممثلاً لهذه الدرجة المشار إليها . ويعبر الغزالي عن ذلك بقوله : « ففعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعلم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحاله »^(١) .

ومن خلال هذه النظرة العميقة يفتح عمق لا قرار له . إذ يبدو أن الشك قد اتسع نطاقه عن طريق هذه الأفكار إلى مدى ليست له نهاية .

أما ما يتعلق بآراء ديكرات في الشك في المعارف العقلية فنود أن نبه إلى أن هذا الشك في المعارف العقلية يظهر عند ديكرات في علاقة وثيقة مع الشك الميتافيزيقي ، ولهذا فلن نتحدث عنه الآن هنا ، بل سيأتي دور الحديث عنه عندما نعرض لمشكلة الإله المضل *deus mendax* عند ديكرات^(٢) .

و - الرؤيا

إذا كانت وحدة العالم قد انحلت - عن طريق التشكك المشار إليه في المعارف الحسية والعقلية - إلى أجزاء متفرقة تتمثل في خبرات خداعة وغير يقينية ، فإن هذه الرحلة تبدو الآن في حالة انهيار تام وتنحل إلى عدم عن طريق التأمل في ظاهرة الرؤيا ، وذلك لأنه حتى وجود الأشياء (تلك الأشياء التي كانت لا تزال حتى الآن تبدو بطريقة ما موجودة رغم التشكك فيها) لم يعد يستطيع أيضاً أن يسلم من تيار الهجوم المدمر للشك . هذا الشك الذي يحيط هنا بكل شيء كان يمثل حتى الآن الثروة المعرفية كلها . « والحجة » التي تشكك هنا في الواقع كله تتخذ من ظاهرة الرؤيا منطلقاً ، وتظهر عند الغزالي في الصورة التالية : « وأبدت (المحسوسات) إشكالها بالنامم وقالت : أما كراك تعتقد في النوم أموراً وتختيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وظائل ؟ »^(٣) .

فالغزالي هنا يتأمل في حالة الرؤيا ، حيث تنخفض فيها قدرة الإنسان على المعرفة ، فالوعى يكون معزولاً ، ويصير النائم خاضعاً لما يحدث في أثناء الرؤيا من تخيلات معتقداً أنها حقائق ،

(١) المقذ ص ٧٢ .

(٢) انظر فيمايلي فصل : الشك الميتافيزيقي .

(٣) المقذ ص ٧٢ .

ويعرف ابتداء في حالة اليقظة - أى بعد استعادة الوعي - أن هذه التصورات لم تكن إلا خيالات وأوهامًا .

وبعد إيراد الغزالي لهذه « الحجة » من جانب المحسوسات والتي على أساسها يكون كل ما يراه المرء في النوم له اعتباره فقط في حالة المنام - نرى الغزالي يقوم الآن بتطبيق هذه الحجة أيضًا على المعرفة الحسية والعقلية ويتساءل عما إذا كانت هذه المعارف أيضًا صادقة فقط بالنسبة إلى حالة اليقظة ؟ ثم يدع المحسوسات تستمر في اعتراضها : « ... لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها . فإذا وردت تلك الحالة تفتن أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . »^(١) .

إن اتهام حالة اليقظة لحالة النوم بالكذب قد دفع الغزالي إلى التساؤل على لسان المحسوسات - عما إذا كانت هناك حالة أخرى ممكنة تعلو حالة اليقظة المعروفة ، أى حالة يقظة جديدة تكشف بدورها أن حالة اليقظة الحالية ليست إلا مجرد خيالات ؟ . وهذا يذكرنا بما سبق أن عرضناه عن الشك في المعارف العقلية ، هذا الشك الذى نشأ عن طريق واقع خداع الحواس . فقد كان الحديث هناك أيضًا عن احتمال وجود درجة أخرى للمعرفة فوق العقل إذا تجلت كذبت العقل فى حكمه .

وهذه الفكرة يمكن أن تؤدي إلى خطوات لا نهاية لها . وذلك لأن حالة اليقظة الجديدة هذه لا تحمل معها التبرير الميتافيزيقى لها ، ولهذا يمكن التفكير ثانية فى حالة يقظة جديدة فوقها وحالة أعلى منها ، وهكذا إلى غير نهاية .

أما ما يتعلق بديكارت فإن تطور الشك عنده ينطوى على بعض الخصائص ، وذلك بجانب ما سبقت الإشارة إليه من الاتفاق مع الغزالي فى البناء الأساسى الذى يتمثل بوجه خاص فى النزوع نحو المبالغة فى التطرف . فالرؤيا وخداعها يدفعان ديكارت - مثل الغزالي - إلى الشك فى الواقع بصفة عامة . ولكنه يتناول المسألة من جانب آخر ، إذ تدفعه هذه المشكلة إلى التفكير فى كيفية التمييز بين اليقظة والمنام ، ويجد ديكارت أنه ليست هناك علامات مؤكدة للتمييز بينهما ، ويؤدى به ذلك إلى التساؤل عما إذا كانت هناك معارف عقلية صادقة سواء كان الإنسان نائمًا أو مستيقظًا ؟ وينتهى ديكارت إلى القول بأنه لا يمكن أن يقال شىء يقينى عن وجود الأشياء ، وبذلك تكون علوم الطبيعة والفلك والطب علومًا معرضة للشك القوى فيها . ولكن الحقائق الرياضية ، تبدو لديكارت مشتملة على يقين لا سبيل إلى الشك فيه^(٢) .

ومن خصوصيات فكر ديكارت أن حجة الرؤيا تدفعه إلى الحديث عن مسألة العلوم الأولية ،

(١) المرجع السابق ص ٧٢ وما بعدها .

(٢) راجع : ATIX, P. 14ff

وهى مسألة رئيسية فى تفلسفه . وذلك لأن العلم الذى يسعى إليه أصلاً ليس علماً جزئياً بالمعنى الحديث ولكنه علم كلى شامل للجانبين النظرى والعملى معاً . وقد ظل الهدف المتمثل فى العثور على أساس ثابت صلب للعلوم مسيطراً على ديكارت حتى النهاية^(١) .

ز - الشك الميتافيزيقى

لقد تحدث ديكارت عن الشك الميتافيزيقى وعرضه فى صورة نموذجية . ولهذا سنبدأ بعرض ديكارت لهذا الموضوع ثم نعرض بعد ذلك رأى الغزالى فيه .

لقد رأينا أن (حجة المنام) قد أبقت لديكارت على أولية يقين القضايا الرياضية . ولكن يقين القضايا الرياضية يهتز ويتعرض للشك عندما يفكر فى أن الله - الذى يعتقد ديكارت فى وجوده اعتقاداً راسخاً فى ذهنه منذ زمن طويل - ربما جعل هذا العالم فى مجموعته غير موجود على الإطلاق ، وعلى ذلك فالإنسان يخدع نفسه إذا لم يستطع أن يعرف ذلك . ويفكر ديكارت فى أنه - مثلاً هو مقتنع بأن هناك أناساً آخرين يضلون فى أحيان كثيرة فيما يعتقدون معرفته معرفة كاملة يقينية - ربما يخدع نفسه أيضاً عندما يشتغل بالرياضة ، ويجمع - مثلاً - اثنين وثلاثة أو يحسب ما شاكل ذلك . ويقول ديكارت إنه إذا كان يبدو أن هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته فإنه لا يتفق مع كرم الله أيضاً أن يرى الإنسان نفسه أحياناً خاضعاً للخطأ والضلال كما يستطيع كل منا أن يجد ذلك فى نفسه . ويضاف إلى ذلك أن هناك كثيرين لا يعتقدون إطلاقاً فى وجود الله .

وهكذا يصبح واقع الضلال والخطأ بالنسبة لديكارت - كما هو أيضاً بالنسبة للغزالى - دافعاً إلى الشك فى العقل ، غير أن ديكارت هنا لا يعتمد فقط - مثل الغزالى - على خداع الحواس بوجه خاص ، بل يعتمد بوجه عام على كل ما يقع فيه الإنسان من ضلال وخداع . ومن خلال تأملاته فى الشك فى وجود الأشياء والشك فى الحقائق العقلية الأولية انتهى ديكارت أيضاً إلى الشك فى كل شئ ، وأصبح يرى - كما يقول - أن فى الإمكان الشك فى كل ما كان يعتبره قبل ذلك صادقاً^(٢) .

وقد ظل ديكارت فى أثناء تأملاته ويبحثه عن الحقيقة حريصاً على مبدئه فى الامتناع النظرى عن قبول الحقائق التى لا تستطيع أن تبرهن على يقينها . وذلك لأن كل ما يهمه الآن - كما يقول - لا يتعلق بالعمل ولكن بالمعرفة^(٣) . ولهذا يرفض ديكارت كل ما حصل عليه حتى الآن من

(١) انظر فى ذلك المرجع السابق ص ١٣ .

(٢) انظر فى ذلك : ATIX.P. 17

(٣) المرجع السابق ، إن ما ذكره ديكارت هنا لا يتعارض مع سعيه للحصول على علم كلى شامل للناحيين النظرية والعملية . لأنه لازال يبحث عن الأساس الذى يبنى عليه هذا العلم ، وحين يجد هذا الأساس فسيكون أساساً للعلم الشامل للجانبين النظرى والعملى معاً .

علم ، ويعتمد الشك وحده ، هذا الشك الذى يقوده إلى دعوى الروح الخبيث (genius malignus) أو الشيطان المخادع . يقول ديكارت : « وإذن فسأفترض أنه ليس الله - وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة - الذى يضلنى ، بل شيطان خبيث ذو مكر وبأس شديد قد استعمل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى ،^(١) وفيما بعد يصل ديكارت فى تأملاته إلى إحلال ما يسمى بالإله المضل (deus mendax) محل الشيطان الخبيث (وهما متماثلان فى واقع الأمر)^(٢) .

ويتصور ديكارت هذا الإله المضل بأنه ذلك الكائن الذى يخدع الإنسان ، ويصور له عالماً من اختراع الخيال على أنه حقيقة واقعة .

إن ما يسمى هنا لدى ديكارت بالشك الميتافيزيقى^(٣) له نظير أيضاً عند الغزالي ، غير أن الغزالي لم يشر إليه صراحة فى بادئ الأمر أثناء عرضه المنهجى للشك فى « المتقذ » . ولكن الشك الجذرى الذى عاناه الغزالي كما عاناه ديكارت يتضمن ما يقصد بالشك الميتافيزيقى : أى يتضمن افتراض تزويد الإنسان بعقل زائف ، وإضلاله من قبل إله مضل أو روح خبيث .

وقد أشار الغزالي فى « المتقذ » إلى الشك الذى يمكن أن يحدث نتيجة لإمكان الانخداع عن طريق السحر - وذلك عند تعريفه للعلم اليقيني - حيث يقول : « الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً . فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب عن كيفية قدرته عليه : فأما الشك فيما علمته فلا ،^(٤) .

كما يتحدث الغزالي أيضاً فى كتابه « محك النظر »^(٥) عن اليقين الحقيقى الذى يجب أن يصمد أمام الشك الميتافيزيقى . ويذكر هنا أنه يشترط فى العلم اليقيني عدم تأثره بأى شىء ولو كان هذا الشىء معجزة نبوية . فلو فرضنا أن مثل هذه المعجزة تريد أن تنقض يقين هذا العلم اليقيني فإنها لا تستطيع أن تزلزله أو تنال منه . فإذا حدث مثل ذلك وتصور شخص أن الله ربما يكون قد كشف لنبى من أنبيائه عن سر يناقض هذا العلم اليقيني ، فإن هذا الشخص يكون حينئذ مجرداً عن أى يقين حقيقى بالمعنى المطلوب - كما يقول الغزالي .

(١) المرجع السابق ، راجع الترجمة العربية للتأملات ص ٧٨ .

(٢) انظر فى ذلك : AT IX, P. 19, 21, 22, 28f .

(٣) راجع : AT IX, P. 28, VII P. 172/460 .

(٤) المتقذ ص ٦٩ .

(٥) محك النظر ص ٥٥ .

وفى « المنقذ » يتحدث الغزالي صراحة عن فكرة الإله الذى يضلل عباده ، بعد أن يكون الغزالي قد تغلب على هذه الفكرة ، أى بعد أن يكون الشك المطلق قد ارتفع . ويأتى الحديث عن هذه الفكرة هنا فى معرض حوار بينه وبين أحد أتباع الباطنية ، حيث يشير الغزالي باختصار إلى سؤال الإضلال - من جانب الله لعباده - قائلاً : « وسؤال الإضلال وعسر تحرير الجواب عنه مشهور »^(١) .

أما تفصيل هذه المسألة فيذكره الغزالي فى مؤلف آخر وهو « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، وذلك عند حديثه عن النبوة والمعجزات النبوية . ونص عبارة الغزالي فى هذا الصدد كما يلى : « ... فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بأذانهم وهو يقول : (هذا رسولى ليخبركم بطريق سعادتهم وشقاوتكم) فما الذى يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل إليه .. فبم نعلم صدقه ، فلعله يلبس علينا ليغويها ويهلكنا »^(٢) .

وحل هذه المشكلة - التى صاغها الغزالي هنا صياغة قوية - يتمثل - فى رأيه - فى أن الكذب لا يمكن أن يصدر من الله : « والجواب أن الكذب مأمون عليه »^(٣) .

ولم يكن حدوث الشك المطلق عند الغزالي فى قدرات العقل الذى اختص به الإنسان ناتجاً عن طريق التأمل فى المعارف الحسية المشكوك فيها وعن طريق « حجة » الرؤيا فحسب ، بل كان هناك أيضاً عامل قوى آخر استند إليه هذا الشك ، وهو ذلك الاحتمال الذى سبق أن أشرنا إليه ، وهو افتراض وجود درجة من درجات المعرفة تعلو العقل ، أى احتمال ظهور حالة يقظة جديدة تبطل المعارف العقلية وتكذبها (بجانب الإشارة إلى نوع آخر من المعرفة بعد الموت يعلو غيره من أنواع المعارف) - وهذه الفكرة ليس لها نظير عند ديكارت فى عرضه لهذا الموضوع . فقد تفرد الغزالي بهذه الفكرة التى تعتمد على اشتغاله بالتصوف .

(وهنا يجب أن نلفت النظر إلى أن اشتغال الغزالي بالتصوف قد تم أيضاً بمساعدة العقل)^(٤) . وفى تكملة النص الذى سبق أن أوردناه عن حالة اليقظة الجديدة - التى إذا وردت كشفت عن أن جميع ما توهمه المرء بعقله خيال لا حاصل له - يقول الغزالي : « ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم : إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم إذا غاصوا فى أنفسهم

(١) المنقذ ص ١١٦ .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٢ . و (يلبس) من لبس عليه الأمر بمعنى خلط . ومنه قوله تعالى : ﴿ وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾ . الأنعام الآية ٩ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) راجع فصل الصوفية فى الباب الثانى وفصل العقل والتصوف فى الباب الرابع من هذا الكتاب .

وغابوا عن حواسهم ، أحوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هي الموت ؛ إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا . فلعل تلك الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة . فإذا مات (المرء) ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ،^(١) .

وحين يتحدث الغزالي هنا عن احتمال وجود نوع آخر من المعرفة بعد الموت يعلو غيره من المعارف ، ويروى في هذا الصدد الحديث الشريف ، ويتحدث عن الصوفية ويقتبس من القرآن ، فإنما يفعل ذلك استكمالاً لتأملاته . فالخبرات والمعارف الدينية ليست خارجة عن النطاق الذى يمارس فيه التحليل الفلسفى .

والآن وبعد أن عرضنا وناقشنا بالتفصيل كيف مارس كل من الغزالي وديكارت تجربة الشك الفلسفى بكل نتائجه ، نريد أن نبين فى الفصل التالى كيف أمكن لهما التغلب الحاسم - بطريقة فلسفية - على هذا الشك الفلسفى الشامل ، وكيف توصلا إلى المبدأ الفلسفى والتأسيس المطلق للعقل .

(١) المقذ ص ٧٣ .

الفصل الثاني

التأسيس المطلق للعقل

تمهيد :

قبل أن نتعرض بالدراسة للحل الذى تغلب به كل من الغزالي وديكارت على الشك المنهجي الذى مارساه حتى نهاية الطريق ، ينبغي أن نشير أولاً إلى أن الشك المطلق نفسه يتضمن بذور حل المشكلة ؛ إذ تحدث فيه الخطوة الترنسندنتالية (Transcendental)^(١) الحاسمة : وهى الصعود إلى الأساس المطلق لكل ما هو مشروط ومحدود ، والذى يكون بسبب محدوديته عرضة للشك . فالشك إذا استخدم بكل نتائجه يستطيع أن ينكر كل الواقع ، لأن الواقع نهائى ومحدود وغير ضرورى . وهذا الشك يصل فى النهاية بالضرورة إلى ذلك الوجود الذى منه يتلقى كل موجود محدود ونهائى وجوده ، أى يصل إلى وجود الله المطلق .

وقد قام كل من الغزالي وديكارت بهذه الخطوة الترنسندنتالية ، والخلاف بينهما فى هذا الصدد ينحصر فقط فى الطريقة التى عرضا بها الحل الحاسم لمشكلة الحقيقة . فقد عرض ديكارت فى « تأملاته » الحل بتوسع وتفصيل ، بينما نجد الغزالي يعرض الحل فى « المنقذ » - الذى هو عبارة عن (اعترافات) - باختصار شديد ، وفى صورة تجعل تفسير الحل صعباً . وهذا سيضطرنا إلى الاستعانة بمؤلفات أخرى للغزالي بجانب المنقذ ، لكى ندعم تفسيرنا للحل الذى توصل إليه الغزالي . وسيوضح من خلال هذا البحث ما للحل - الذى وجده الغزالي لمشكلة الحقيقة - من أهمية حاسمة بالنسبة لفكره الفلسفى ، ولكن هذه الحقيقة قد أغفلت أو أسئ فهمها حتى الآن .

(١) كلمة « ترنسندنتال » لم يضع لها المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية كلمة عربية مقابلة ، بل استخدمها كما هى دون تعريب . وما فصلناه فى هذا المقام مذكور أعلاه عقب ذكر هذا المصطلح .

الحل الغزالي

أ - عرض الغزالي للحل

لقد عرّف الغزالي العلم اليقيني بأنه ذلك العلم الذى لا يدع مجالاً لأى لون من ألوان الشك ، وفى الوقت نفسه يقطع الطريق تماماً أمام أى فرصة للوقوع فى الخطأ أو الضلال . وبناء على ذلك يقول الغزالي :

د ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني ،^(١) ولكن الشك المطلق قد أظهر أن العقل لا يستطيع من ذاته أن يعطى لأحكامه هذا اليقين المطلق ، ولهذا يبدو الحصول على علم حقيقى بهذا المعنى المشار إليه أمراً غير ممكن . ولكن الغزالي يصصر على التمسك بقاعدة الحقيقة التى وضعها والتى تقضى بضرورة اليقين المطلق لكل علم حقيقى ، رغم أنه يعرف الآن أنه لم يعد لديه - طبقاً لهذه القاعدة - علم له هذه الصفة .

ومع ذلك فالغزالي فى بحثه عن الحقيقة لا يستسلم ، ولا يزال يعتقد أنه يستطيع التوصل إلى حل . ولكن هذا الحل يظل فى بادئ الأمر محجوباً عنه . ويرجع الغزالي ذلك إلى أن المعرفة العقلية الأولية التى يبحث عنها ، لا يمكن إدراكها إلا بمساعدة معارف عقلية أولية وهى تلك التى يبحث عن يقينها ، وبعبارة أخرى فإنه - بناء على هذا الشرط - لا يمكن للمرء أن يصل إلى الهدف المطلوب إلا بعد أن يكون قد حصل على هذا الهدف . ولكن هذا يمثل تناقضاً ويشكل مهمة غير ممكنة .

ويصف الغزالي نفسه فى أثناء هذه الفترة - عندما اصطدمت إرادة الحقيقة المطلقة لديه بالشك المطلق ، وعندما بدا له أنه لا يمكن الجمع بينهما - بأنه سوفسطائى ، بدون أن يكون فى الحقيقة سوفسطائياً . وذلك لأن إرادة الحقيقة المطلقة لديه قد حالت بينه وبين السفسطة .

يقول الغزالي فى ذلك : « فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ،^(٢) . الأمر الذى يجب أن يوضع فى الاعتبار - عند مناقشتنا التالية للتغلب على الشك - هو أن

(١) المنقذ ص ٦٩ .

(٢) المنقذ ص ٧٣ .

الغزالي قد ثبت على موقفه الذي يتمثل في البحث عن حل لمشكلته عن طريق العقل - رغم الاستحالة الظاهرية - وليس عن أى طريق آخر . والحل الذي توصل إليه الغزالي في النهاية قد جاءه - كما سنين - عن طريق العقل ، وإن كان لم يصل إليه أيضاً عن طريق استدلال منطقي كما كان يعتقد في الأصل .

وقد استمرت أزمة الغزالي الفكرية - التي أدت به إلى الشك المطلق والتي وصفها بأنها مرض - إلى أن : « شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن و يقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بتور قلده الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة »^(١) .

إن الذي يلفت النظر ابتداء في هذا النص هو حديث الغزالي هنا - في إيجاز شديد - عن الله وعن النور . وهو حديث يبدو لأول وهلة بلا مبرر ، وذلك لأن الغزالي كان يصبر في بحثه عن الحقيقة على عدم قبول أى علم إلا إذا كان علماً يتصف باليقين المطلق ؛ وفضلاً عن ذلك يؤكد الغزالي هنا أن الحل لم يكن نتيجة أدلة نظرية ، وأنه - فوق ذلك - يمكن التوصل إلى أكثر الحقائق لا عن طريق أدلة منطقية وإنما بوساطة هذا النور فقط .

فإذا حاول المرء تفسير هذا الحل تفسيراً فلسفياً من خلال تلك العبارات القليلة فقط فإنه يكون من الصعب تجنب التفسيرات الخاطئة . وذلك لأنه يمكن أن يتبادر إلى الذهن تفسير النور هنا تفسيراً حرفياً أو صوفياً . ويضاف إلى ذلك أن الغزالي قد أكد أن الحل لم يكن « بنظم دليل وترتيب كلام » . وهذا كله يوحي بوصف الحل بأنه لا عقلى أو صوفى أو حالة شعورية غير محددة ، وهذه هي التفسيرات التي قبلت بالفعل حتى الآن .

وقبل أن نقوم بعرض وجهة نظرنا في هذا الصدد ، فإنه يتحتم علينا أن نناقش أولاً تلك التفسيرات الشائعة مناقشة علمية ، ونبين الأسباب التي تجعلها غير مقبولة ، بل غير ممكنة لتفسير الحل . وبعد ذلك نعرض تفسيرنا الفلسفى ، الذى يعد في نظرنا التفسير الوحيد الممكن للحل الذى توصل إليه الغزالي ، ونذكر في هذا الصدد أيضاً المبررات القوية التي تجعلنا نقول بهذا التفسير .

ب - نقد التفسيرات السائدة حتى الآن

لقد حاول بعض الباحثين^(٢) بيان ما يسمى «بالجانب الفلسفى» للحل، وذلك على الوجه التالى: إن الاقتناع بالمعارف العقلية والحسية يحتم الاستناد إلى مقياس ما ، وحيث إن كل مقياس نسميه

(١) المنقذ ص ٧٤ .

(٢) انظر في ذلك بحث الدكتور عمر فروخ المنشور في : « أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده »

ص ٣٣٦ وما بعدها .

بدهياً أو أولياً هو في الحقيقة مستند إلى مقياس سابق ، وهذا بدوره يحتاج إلى مقياس أسبق منه وهكذا إلى ما لا نهاية ، فإنه لم يكن هناك بد أمام الإنسان من « أن يقف في سلسلة الأسباب عند نقطة معينة ، وهذا الذي فعله الغزالي مع فارق واحد دل على عبقرية الأصبيلة »^(١) إذ أن الإنسان الذي يقف في جدله المنطقي تحكما من عند نفسه في نقطة يعلم أن وراءها مجالاً لافتراض أسباب أسبق منها وأوضح يعتبر صاحب جدل فاسد « من أجل هذا بعينه رأى الغزالي أن المنطق الصحيح في نفسه لا في شكله فقط يقتضي أن يكون المقياس الأول والأقصى من نقطة لا يعرفها هو ولا يعرف ما قبلها بل لا يعرف ما بعدها مباشرة ولا يحيط بها ... »^(٢) .

ولكن تفسير الحل تفسيراً منطقياً على الوجه السابق لا يتفق إطلاقاً مع ما ذكره الغزالي صراحة من أن الحل لم يكن « بنظم دليل وترتيب كلام » ، أي لم يكن عن طريق أسلوب منطقي بحت . ومن ناحية أخرى فإن هذا التفسير لم يوضح لنا تلك النقطة التي منها يكون المقياس المطلق . وإنه إذا كانت هذه الإشارة إلى الجانب الفلسفي للحل لما اعتبرها في محاولة إعطاء تفسير فلسفي لم يضطر معه الغزالي إلى اللجوء إلى الشرع^(٣) أو التصوف ، إلا أن تفسير الحل على هذا الوجه غير كاف من وجهة النظر الفلسفية .

وبصرف النظر عن هذه المحاولة المشار إليها ، فإن التفسيرات التي حدثت حتى الآن للحل الذي توصل إليه الغزالي يمكن تقسيمها إلى مجموعتين :

المجموعة الأولى^(٤) تمثل الرأي الذي يذهب إلى أن هذا الحل « عمل يائس لمرتاب لم يبق أمامه طريق غير أن يرمى بنفسه في أحضان التصوف »^(٥) وهنا لا يراعى المرء الفرق بين الشك الارتياحي والشك الفلسفي . وما يوحى بالتفسير الصوفي للحل أن الغزالي قد تحول - كما هو معروف - إلى التصوف ، وأن الحل ، فضلاً عن ذلك ، قد حدث عن طريق النور ، وهو صورة تستخدم غالباً في التصوف . ولكن الإشارة إلى هاتين النقطتين لا تكفي لتبرير التفسير الصوفي ، وذلك لأن هاتين النقطتين يمكن ، بل حتى يجب - كما سنين - أن تفسرا تفسيراً آخر يختلف عما يقول به أصحاب التفسير الصوفي .

أما المجموعة الثانية^(٦) فإنها - مثلها مثل المجموعة السابقة - تقول بتفسير الحل تفسيراً لا عقلياً ، ولكن بدون أن تبرز في الحل عنصراً صوفياً خاصاً .

(١) المرجع السابق ص ٣٣٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٧ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) من بين ممثليها كل من Gosche, Macdonald, Frick

(٥) Frick, op. cit. p 73

(٦) من بين ممثليها كل من Azkoul, Abu Ridah, Watt

أولا : التفسير الصوفي

نشرع الآن في مناقشة كل من المجموعتين السابقتين في تفسيرهما للحل الذي توصل إليه الغزالي ، ونبدأ برأى المجموعة الأولى التي تفسر الحل تفسيراً صوفياً^(١) . ومن خلال مناقشتنا لهذا الرأي سيتضح للقارئ مدى تناقض هذا التفسير ، وكيف أنه لا يستطيع أن يثبت أمام النقد . أما أن الحل لا يجوز أن يفهم فهماً صوفياً فذلك أمر يمكن استنتاجه أيضاً من تحليل دقيق لما في « المنقذ » نفسه . وهنا يجب أن نضع من بادئ الأمر أمام أعيننا أن « المنقذ » يعطى لنا عرضاً حقيقياً أميناً لحياة الغزالي وتطوره العقلي^(٢) ، وأنه لا توجد هناك أية أسباب يمكن أن تشكك بصورة جدية في صدق ما عرضه الغزالي .

ومحاولة اتهام الغزالي بتعمد إعطاء بيان خاطئ عن الترتيب الزمني لتطوره العقلي^(٣) ، وجعل « المنقذ » بذلك في جملة عرضة للشك - محاولة لا يمكن تبريرها . والادعاء بأن « المنقذ » قد كتب فقط على نمط منطقي وتخطيطي وليس على نظام ترتيب زمني^(٤) ، ادعاء لا يمكن دعمه إطلاقاً عن طريق أقوال الغزالي ، ولا يمكن أن يثبت أمام النقد . فهذا الزعم يستند بوجه خاص على حكايات المؤرخين من أن الغزالي الذي نشأ في طفولته في جو صوفي يلزم أن يكون قد ارتشف في طفولته التعاليم الصوفية^(٥) . وهذا يعني أن الغزالي قد أعطى لنا في « المنقذ » بياناً خاطئاً عندما روى أنه ابتداءً عقب الحل - أى في أثناء اشتغاله النقدي المنظم بالاتجاهات الرئيسية الأربعة في عصره - بالاشتغال بالتصوف بعمق ، وأنه قد قرر نتيجة لهذه الدراسة الاتجاه إلى ممارسة التصوف . ولكننا نستطيع أن نرد على ذلك بما يأتي :

(١) انظر أيضاً د. عثمان أمين في كتابه عن ديكارت (القاهرة ١٩٦٥ م ص ١٤١) حيث يرى أن الشك المطلق عند الغزالي قد أفضى إلى حال من الإشراق الصوفي .

(٢) يرى هذا الرأي أيضاً كل من د . زكي مبارك (الأخلاق عند الغزالي ص ٣٨ ، ٤٤) ؛

Macdonald. op. cit. p. 73. Abu Ridah, op. cit. p. 10;

Asin Palacios, M.; Algazel, Dogmatica, Moral, Ascetica.

Zaragoza 1901, p. 158.

(٣) إن المحاولة التي تبناها (Gosche) في هذا الاتجاه في بحثه عن حياة الغزالي ومؤلفاته :

Über Ghazzalis Leben und werke. Berlin 1859, p. 295

قد رفضها مكدونالد op. cit. p. 98 واعتبرها من الناحية الموضوعية لا أساس لها .

(٤) من بين ممثلي هذا الاتجاه Watt في كتابه : Muslim intellectual. Edinburgh 1963, p. 50f

وأيضاً Frick, op. cit. 69. وإلى حد ما A History of Muslim Philosophy, p. 591

(٥) انظر في ذلك كارادي فو في كتابه عن الغزالي طبعة باريس ١٩٠٢ م ص ٤٥ وما بعدها - وأيضاً تاريخ فلسفة المسلمين المشار إليه ص ٦١٧ .

أولاً : إن روايات المؤرخين عندما تتحدث عن التجارب والدراسات الصوفية المبكرة للغزالي - روايات ذات طابع مشكوك فيه ، فضلاً عن أنها مختلطة إلى حد كبير بالأساطير^(١) . ثانياً : لو سلمنا أن الغزالي قد اشتغل حقيقة بالتصوف أحياناً في وقت مبكر ، مثلما اشتغل بكل النظريات والاتجاهات السائدة في عصره^(٢) - فإن التصوف لم تكن له عند الغزالي في ذلك الوقت المبكر أهمية كبيرة ، ولهذا لم يأخذ أيضاً في ذلك الوقت على أنه اتجاه قد برهن - في نظره - على شرعيته ، بل كان التصوف بالنسبة له مثله مثل بقية الاتجاهات والتعاليم الأخرى التي كانت منتشرة في عصره^(٣) .

وبعد أن وجد الغزالي حلاً لأزمته التي استمرت شهرين ، وأصبح بعد الحل معتمداً فقط على المبادئ العقلية التي عرف يقينها - اتجه لكشف الحقيقة في تعاليم الاتجاهات القائمة ، ودرس أيضاً التصوف - كما يقول - على أنه الاتجاه الرئيسي الرابع والأخير دراسة عميقة مستفيضة^(٤) . وقد قرر الغزالي نتيجة لهذه الدراسة - بعد أزمة نفسية عنيفة - التحول إلى التصوف وممارسته عملياً ، وذلك لأنه رأى أنه يجب عليه - لأسباب دينية - أن يغير اتجاه حياته الحالي . وهذه الأزمة الثانية التي استمرت ستة أشهر - والتي يجب تمييزها بعناية من الأزمة الأولى التي نشأت بسبب الشك الفلسفي - قد حدثت قبل وقت قصير من مغادرته بغداد^(٥) . فإذا ما رحنا نختبر بيان الغزالي فيما يتعلق بكلتا أزمته ونعرض ذلك على كتيبه المؤكد تأليفها في الزمن الواقع بين الأزميتين ، فإنه يمكن أيضاً البرهنة عن هذا الطريق على أن « المنقذ » لا يتضمن أية تناقضات^(٦) .

ونكتفي الآن بما أوردها ليان أن « المنقذ » عرض صادق وأمين ، أى أنه يقدم لنا أيضاً ترتيباً

(١) انظر في ذلك أيضاً : Macdonald, op. cit. p. 88 .

(٢) يتحدث الغزالي نفسه عن اشتغاله بكل هذه الاتجاهات منذ أن راقى البلوغ . راجع المنقذ ص ٦٦ .

(٣) انظر في ذلك أيضاً : Abu Ridah, op. cit. p. 10 .

(٤) ولكن هذه الدراسة المستفيضة لكتب الصوفية لم تجعل منه صوفياً ، بل أتاحت له فقط - كما يقول - الاطلاع (على كنه مقاصدهم العلمية ، وحصلت ما يمكن أن يحصل عن طريقهم بالتعليم والسماع) ويعلق الدكتور عبد الحليم محمود على ذلك بقوله (ولكن ذلك لم يجعل منه صوفياً) راجع : المنقذ من الضلال تحقيق د . عبد الحليم محمود ص ٢٤٠ - دار الكتب الحديثة (بدون تاريخ) .

(٥) بدأت الأزمة الثانية في شهر رجب من عام ٤٨٨ هـ . راجع المنقذ ص ١٢٧ .

(٦) لم يؤلف الغزالي حتى ذلك الوقت مؤلفات صوفية . والكتاب الصوفي الوحيد الذي يدعى البعض أنه ألفه في ذلك الوقت وهو ميزان العمل - قد ألفه الغزالي في آخر حياته (انظر في ذلك سليمان دنيا في كتابه : الحقيقة في نظر الغزالي . طبعة دار المعارف ١٩٦٥ م ، ص ٦٤ وما بعدها) . ويلاحظ أن الترتيب الزمني لكتاب ميزان العمل عند الأستاذ عبد الكريم الشمان في كتابه سيرة الغزالي ص ٢٠٣ ، والذي استقاه من بويج في كتابه الذي سبق الإشارة إليه - فيه تناقض . وذلك لأنه يعطى لنشأة كتاب الميزان عام ٤٨٧ هـ / ٤٨٨ هـ ، مع أن الغزالي قد أعلن في معيار العلم ص ٣٤٨ أنه يريد أن يؤلف ميزان العمل . ومعيار العلم قد ألفه الغزالي بعد « التهافت » ، و « التهافت » قد ألف (طبقاً لبيان الأستاذ الشمان أيضاً) عام ٤٨٨ هـ فكيف يكون الغزالي قد ألف ميزان العمل في التاريخ المشار إليه ، وهو لم يكن بعد قد ألف (التهافت) فضلاً عن (المعيار) ؟

زمنياً صحيحاً للتطور العقلي للغزالي . وبذلك يسوغ لنا أيضاً أن نحمد على « المنقذ » فى تفسير الحل . وهكذا نرى أن الادعاء بأن الغزالي قد عرض فى الحل قراراً مصطنعاً سبق له أن اتخذته فى واقع الأمر فى وقت مبكر من حياته ، وهو قرار التحول إلى التصوف - هذا الادعاء يتداعى وينهار بما بيناه ، لأنه زعم لا يستند على أساس سليم وليس له ما يبرره .

والأدلة التى سنوردها الآن تبرر ما ندعيه من أن الحل الغزالي لا يجوز أن يفهم فهماً صوفياً ، بعد أن ثبت أن « المنقذ » يقدم لنا بيانات صحيحة . فلو افترضنا أن حل الغزالي ينبغى أن يفهم فهماً صوفياً فإننا يجب أن نستنتج من ذلك أيضاً أن الغزالي يناقض نفسه فى « المنقذ » باستمرار . فالغزالي يكون حينئذ قد قبل هنا فى الحل شيئاً على أنه حق بدون بحث أو تبرير . وهذا مناقض لجهود الغزالي فى البحث عن الحقيقة بحثاً خالصاً غير مسبوق بأحكام معينة ، هذه الجهود التى يتحدث عنها فى المنقذ وفى غيره من كتبه الأخرى .

وفضلاً عن ذلك فإنه يكون من غير المفهوم أن يكون الاتجاه إلى التصوف سبباً فى إعادة الثقة إليه فى العقل .

لقد ذكر الغزالي أن الضروريات العقلية قد عادت - عن طريق الحل - مقبولة موثوقاً بها على أمن و يقين . وقبل ذلك عرف العلم الحقيقى بأنه يتصف باليقين المطلق الذى لا يمكن زعزحته ، ولهذا فلا يمكن أن يستند الحل على مجرد إحساسات صوفية أو ما عداها من إحساسات لا عقلية ، أو يتمثل فى اعتقاد مأخوذ عن أى مصدر له حجية ما .

إنه سيكون أيضاً امرأ غير مفهوم إذا قدم الغزالي هنا - من ناحية - حلاً صوفياً ، ومن ناحية أخرى يؤكد أنه قد توصل عن طريق الحل إلى يقين حقيقة المعارف العقلية الأولية ، وليس إلى يقين حقيقة التصوف . فالغزالي - فى الوقت الذى حدث فيه الحل - لم يكن قد اتخذ قراراً بالاتجاه إلى التصوف . فقد بدأ بعد الحل فى دراسة التصوف دراسة منظمة ، كان من نتائجها تحوله إلى التصوف وممارسته عملياً . ولكنه قبل هذه الدراسة لم يكن يعلم بعد أنه سيجد فى التصوف الطريق السليم الذى يبحث عنه ، وإلا لم يكن فى حاجة لأن يدرس قبل التصوف - كما يروى لنا - الاتجاهات الرئيسة الثلاثة الأخرى . إن الأزمتين اللتين عاناها الغزالي يجب فصلهما زمنياً ، كما يجب التمييز بينهما نوعياً . فالأزمة الأولى قد حدثت عن طريق شكه فى المعرفة وانتهت بالحل الذى أعطى له التأسيس المطلق المطلوب للحقائق العقلية . أما الأزمة الثانية فكان لها طابع دينى وانتهت بقراره بممارسة التصوف عملياً . ولقد أصبح الغزالي صوفياً بعد أن غادر بغداد . فهو يقول^(١) إنه لم يستطع أن يدرك عن طريق اشتغاله النظرى بالتصوف خصوصية التصوف إدراكاً

(١) انظر فى ذلك : المنقذ ص ١٢٣ وما بعدها .

كافياً ، لأن التصوف في جوهره لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الممارسة العملية . وهذا يتفق أيضاً مع ما سبق أن أشرنا إليه من أن الغزالي لم يؤلف قبل مغادرته بغداد مؤلفات مطبوعة بطابع صوفى .

وتفسير الحل على أنه كشف صوفى يذهب جنباً إلى جنب مع رأى الذى يذهب إلى أن الغزالي يجب أن ينظر إليه في تفكيره على أنه صوفى ، أى عدو للعقل . فقد قيل عنه^(١) إنه قد دعا إلى قصر استخدام العقل على هدم الثقة في نفسه ، أى في العقل ذاته^(٢) .

ولكننا نقول رداً على ذلك : إن الغزالي وإن كان قد اتخذ طريقة الحياة الصوفية إلا أنه مع ذلك قد حارب في التصوف نظريات الحلول والاتحاد والتعاليم الغريبة ونقضها^(٣) ، ولم ينقلب أبداً عدواً للعقل ، وإنما فهم التصوف كفيلسوف ، ولهذا فإنه لا يسوغ وصفه بأنه من الصوفيين المتكرين للعقل^(٤) .

(١) انظر في ذلك : ماكدونالد في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الألمانية) في مادة : الغزالي . مجلد ٢ ص ١٥٤ .

(٢) انظر أيضاً تاريخ فلسفة المسلمين ص ٥٨٩ هامش ٢١ حيث تجد أيضاً رفضاً لهذا الرأى المشار إليه .

(٣) انظر في ذلك أيضاً :

Obermann, J., Der philosophische und religiöse

Subjektivismus Ghazalis, Wien 1921. p. 96, 292.

(٤) راجع فصل الصوفية في الباب الثاني من هذا الكتاب ، انظر أيضاً تاريخ فلسفة المسلمين ص ٦١٧ .

ثانيا : التفسير اللاعقلي

تتشترك التفسيرات اللا عقلية مع التفسيرات الصوفية (وهذه تمثل صورة خاصة من التفسيرات اللا عقلية) فى أنها جميعاً تذهب إلى أن الحل الذى توصل إليه الغزالي كشف لا عقلى ؛ وبهذا الاعتبار يسرى على التفسيرات اللا عقلية نفس النقد ونفس الاعتراضات التى تتعلق بهذه النقطة والتى عرضناها فى نقلنا للتفسيرات الصوفية .

والذين يتبنون التفسير اللا عقلى يكتفون بوضع « النور » الذى يتحدث عنه الغزالي فى الحل وضعا مساويا للكشف ، ولكن بدون التأمل فيما وراء هذه الصورة التى استخدمها الغزالي من مضمون . والفرق بينهم وبين دعاة التفسير الصوفى أنهم لا يسمون هذا الكشف كشفاً صوفياً ، بل هو : « كشف مباشر من عند الله محاط بالأسرار »^(١) ، أو يمثل مساعدة لا يمكن تفسيرها من جانب شئ فوق العقل^(٢) أو يذهب البعض إلى وضع نظرية^(٣) ترى أن تعبير الغزالي حين يقول إن الله قد بعث إليه نورا - لا ينبغى أن يفهم فهماً مباشراً . فهذا التعبير - كما يدعى هذا البعض - هو عبارة عن مثال لعادة شائعة فى الأدب الإسلامى تعتبر أن الله هو السبب الأصيل لأية أحداث تحدث دون أن يعتقد المرء ذلك حقيقة فى كل حالة . كما أن حديث الغزالي هنا فجأة ودون تمهيد عن الله سيكون حديثاً غير مفهوم بعد أن كان قبل ذلك غير مؤمن - ولهذا يجب أن يفهم المرء أن الغزالي هنا أراد أن يقول فقط إن هناك نورا قد أتى بالحل . ولكن من أين جاء هذا النور ؟ هذه مسألة ليست ذات أهمية بالنسبة للغزالي مؤقتاً ، لأن الأهم من ذلك كان بالنسبة له - كما يزعم أنصار هذه النظرية - أنه قد كشف له الآن باطنياً عن يقين المبادئ العقلية . وهكذا كان أساس العقل عند الغزالي أمراً لا عقلياً .

ورداً على هذه النظرية نقول :

إن هذه النظرية تفترض - خطأً - أن الغزالي كان فى مرحلة شكه غير مؤمن . ولكن الغزالي

(١) Abu Ridah, op. cit. p. 14

(٢) انظر : Watt, op. cit. p. 56

(٣) انظر فى ذلك :

Azkoul, K, Al Ghazzali Geltung und Grenzen der Vernunft.

Diss, Munchen 1938, P. 43f.

لم يكن فى أى وقت من الأوقات - وحتى فى أثناء أزمتة الأولى - غير مؤمن بالمعنى الحقيقى كما سبق أن بينا ذلك فى حينه ،^(١) وفضلاً عن ذلك فإن هذه النظرية تمثل رأياً خاطئاً يذهب إلى أنه لو فرض أن الغزالى قد توصل هنا أولاً إلى استعادة الإيمان ، فإنه كان يجب عليه حينئذ أن يبرهن على معرفة الله بنوع من الأدلة المنطقية ، رغم أن الغزالى - كما سنبين - يرى أن معرفة الله هى فى المقام الأول عمل رؤية حدسية ، وأن الأدلة المنطقية البحتة إزاء ذلك ليس لها إلا أهمية ثانوية فقط^(٢) .

(١) انظر فى ذلك ما سبق أن وضحناه فى فصل : العقيدة والشك الفلسفى .
(٢) يفترض المرء أيضاً - خطأً - أن الغزالى كان ملحدًا ، إذا ادعى المرء أن المعرفة - التى تتمثل فى أن الحل قد حدث عن طريق نور قدّفه الله فى صدره - قد توصل إليها الغزالى فيما بعد ، أى بعد الحل بزمان طويل ، فى وقت كان الغزالى فيه مؤمناً حقيقة . ولكن بحث الغزالى عن الحقيقة لا يعزل الإيمان ، بل كان محاولة لتوضيح العقيدة عن طريق العقل بالمعنى الذى نجده أيضاً فى فلسفة القديس أنسلم : *fides quaerens intellectum* .

ثالثاً : التفسير الفلسفى

١ - نور العقل

بعد أن بينا ما فى التفسيرات الصوفية واللا عقلية للحل من شكوك وتناقضات ، يتحتم علينا الآن أن نناقش عرض الغزالي للحل مستندين إلى أقواله فى « المنقذ » . ومن خلال ذلك سيتبين لنا مدى أهمية ما عرضه الغزالي فى الحل ومضمون ذلك . وسيزداد الرأى - الذى نتوصل إليه - عمقاً عن طريق استنادنا إلى مؤلفات الغزالي الأخرى . وحيث سيتضح أن الحل لا يمثل عملاً يائساً ، أو مجرد قبول تأسيس لا عقلى للحقيقة ، وإنما يمثل المعرفة الفلسفية الحاسمة ، حيث يدرك الفيلسوف هنا الحقيقة نظرياً وعملياً فى وضوح مطلق .

ولتوضيح ذلك سنقوم أولاً بتفسير للحل فى إطار « المنقذ » ثم بعد ذلك نتوسع فى هذا التفسير وندعمه عن طريق أقوال أخرى للغزالي فى غير « المنقذ » من مؤلفات .

وهناك فى « المنقذ » إشارات متعددة لما يجب أن يفسر به النص الذى يعطى فيه الغزالي الحل فى صورة النور الذى قذفه الله فى صدره .

فقد بين الغزالي كيف أن الشك الفلسفى قد أظهر أن المعارف الحسية والمبادئ العقلية لا يمكنها أن توصلنا إلى اليقين المطلق الذى يسعى إليه الفيلسوف .

وهنا يقف أمام ضرورة البحث عن معرفة واضحة وضوحاً مطلقاً ، تكون قادرة بنفسها على البرهنة على شرعيتها ، وتكون خارجة عن نطاق المعارف الحسية ومجرد المعارف المنطقية .

وقد طلب الغزالي تأسيس العلم تأسيساً أولياً غير قابل للنقض ، ورفض من أجل ذلك - فى أثناء بحثه عن الحقيقة - كل علم غير يقينى يقيناً مطلقاً . وقد حصل الغزالي فى الحل على هذا التأسيس الأولى المطلوب حيث يخبرنا كيف عادت إليه - عن طريق هذا الحل - الثقة فى الحقائق العقلية الأولية ، وأصبح يجد فيها ما كان ينتشده من « أمن ويقين » .

فالى الغزالي لم يتنازل عن التأسيس الأولى المطلوب للمبادئ العقلية ، ولم يتراجع أو يسحب تعريفه الأولى للعلم الحقيقى ، كما لم يتراجع أيضاً عن ضرورة الشك الفلسفى . وقد أكد الغزالي - عقب عرضه للحل - أهمية منهجه حيث يقول إن قصده من هذه الحكايات هو : « أن يعمل كمال الجهد فى الطلب حتى ينتهى إلى طلب ما لا يطلب . فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة . والحاضر إذا طلب فقد واختفى » (١) .

(١) المنقذ ص ٧٥ .

إن الغزالي لا يقصد هنا بالنقطة التي يصل إليها الباحث في النهاية - والتي لا يمكن أن تبحث بعد ذلك أو تطلب - المعارف الأولية بوجه عام ، بل يقصد بها معرفة أولية معينة فقط . وذلك يتضح من أنه استطاع أن يفحص المعارف العقلية الأولية في مجالات المنطق والرياضة بمساعدة الشك الفلسفي .

ويؤكد الغزالي أن الحل لم يحدث بواسطة صناعة منطقية مجردة ، ويصف النور الذي أتى بالحل - والذي لا يمكن تفسيره تفسيراً صوفياً أو لا عقلياً كما بينا - بأنه مفتاح أكثر المعارف .

وعلى الجملة فإن الحل - اعتماداً على ما عرضه الغزالي - يتمثل في أنه قد أدرك هنا في وضوح مطلق تأسيس الحقيقة أو الحقيقة نفسها في نقطة لا يمكن أن تبحث ، وعن طريق نور هو مفتاح أكثر المعارف . والغزالي يقول إن الحل لم يحدث نتيجة صناعة منطقية مجردة (ولكنه لا يقول إن الحل قد عزل العقل !) ؛ وهكذا يجب أن يكون الحل - بعد أن وضعنا أنه لا يوجد هنا كشف لا عقلي كما لا يوجد أيضاً رجوع إلى التقليد - متمثلاً في معرفة تستند - على العكس من المعرفة المعتمدة على الصنعة المنطقية - على رؤية عقلية مباشرة . فالأمر يدور هنا حول معرفة حدسية .

وسنرى أن تفسيرنا هذا يستطيع أن يعتمد أيضاً على أقوال الغزالي في كتبه الأخرى . وفيما يلي نذكر - على سبيل المثال - ما يقوله الغزالي في معيار العلم :

« ومن مارس العلوم يحصل له ... على طريق الحدس .. قضايا كثيرة ، لا يمكنه إقامة البرهان عليها ، ولا يمكنه أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم ، إلا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستهجه ،^(١) .

فإذا فحصنا هذا النص بالنظر إلى تفسير الحل فإننا نستطيع أن نجد فيه إيضاحاً لبعض النقاط الهامة . فالغزالي يشير هنا إلى أن الذي يمارس العلوم يتوصل عن طريق الحدس إلى معارف كثيرة ، ولكنه لا يستطيع أن يبرهن عليها . وهكذا فإن لدينا هنا الآن إيضاحاً يفسر لنا لماذا يؤكد الغزالي أنه لم يصل إلى الحل عن طريق أدلة نظرية . وبهذا فإن رأينا بأن الحل يتمثل في معرفة حدسية قد وجد هنا ما يركبه ويدعمه . وسيزداد دعماً - فضلاً عن ذلك - عن طريق نقاط أخرى .

والمعارف الحدسية التي يتحدث عنها الغزالي يحصل عليها المرء - كما نرى في النص السابق - عن طريق عقل علمي دارس ، فهي ليست حاضرة حضوراً مباشراً لكل إنسان . وهناك علامة أخرى لهذه المعارف الحدسية وهي أن الذي يحصل عليها لا يستطيع أن يشك فيها . فهذه المعارف إذن فيها اليقين المطلق الذي يطلبه الغزالي للعلم الحقيقي ، والذي اتجه الغزالي إلى البحث عنه بمساعدة الشك الفلسفي ، والذي اهتدى إليه أخيراً في الحل . ومن العلامات الأخرى لهذه المعارف

(١) معيار العلم ص ١٩٢ .

أن الذى يحصل عليها لا يستطيع أن ينقلها إلى غيره بوساطة التعليم ؛ إنه يستطيع فقط أن يبين للباحث الطريق الذى سلكه هو بنفسه لكى يصل إلى معارفه . وهكذا فإن لدينا هنا إشارة لتوضيح هذه الحقيقة التى تتمثل فى أن الغزالي لم يذكر شيئاً عن مضمون الحل ، بل استخدم لهذا صورة فقط . فضلاً عن ذلك فإن لدينا الآن إيضاحاً يفسر لنا لماذا لم يؤسس الغزالي الحل نفسه تأسيساً منطقياً ، وبدلاً من ذلك وصف بالتفصيل الطريق والمنهج الذى توصل عن طريقه إلى معرفة الحل ؛ وبعد الحل - وهذا أمر يجب أن يؤخذ فى الاعتبار - أكد أهمية هذا المنهج عندما ذكر أن المقصود من هذا العرض التفصيلي هو أن يحث الباحث عن الحقيقة على البحث بعزم ودون كلل كما فعل هو نفسه .

وبعد أن أصبح واضحاً أن الحل يشتمل على معرفة حدسية ، نريد أن نناقش الآن مضمون هذه المعرفة .

لقد اتضح لنا من « المنقذ » أن هذه المعرفة تتعلق بتأسيس الحقيقة أو بالحقيقة نفسها ، وأن الغزالي قد وجدها بعد أن وصل أخيراً فى بحثه عن الحقيقة - هذا البحث الذى قام به بمساعدة الشك الفلسفى لمعرفة الأساس الذى يقوم عليه كل علم - إلى نقطة لا يمكن له أن ييحبها ، أى إلى نقطة تمثل السبب الأول والمؤسس . وإنه لمن الواضح أن سبباً أولاً مؤسساً لا يمكن أن ييحب ، وذلك لأن كل فحص وكل عمل عقلى يجب أن يجد فيه أساسه .

والتأسيس الأول للعقل يعنى إرجاع المشروط ، أى العقل الذى لا يستطيع أن يؤسس نفسه (وهذا ما برهن عليه الشك الفلسفى المطلق) - إلى سبب أول هو شرط العقل ؛ وهذا السبب نفسه مطلق ، يكشف عن نفسه مباشرة فى إطلاقه . ومثل هذا السبب لا يمكن أن يسبب ، لأنه هو نفسه السبب الأول . وكسب أول فإنه يؤسس نفسه وهو علة ذاته (*causa sui*) . وهذا السبب لا يمكن أن يدرك فى النهاية بوساطة تأسيس من نوع منطقي ، لأن كل تأسيس على الإطلاق يكون ممكناً ابتداءً عن طريقه ، فهو شرط لإمكانية أى تأسيس على الإطلاق .

ولكن الضرورة المنطقية لهذا « السبب » لا تكفى للحصول على اليقين بوجود هذا السبب . وذلك لأن هذه الضرورة المنطقية للسبب الأول تدرك بنفس الأداة (أى بالعقل) التى يجب أولاً أن تؤسس عن طريق هذا السبب الأول . وهكذا فإن هنا « دوراً » . ولهذا أكد الغزالي أن الحل لم يحدث عن طريق أدلة نظرية . فالأمر يدور هنا فى الحل - كما بينا - حول حدس وليس حول استنتاج .

وقد عرض الغزالي هذه المعرفة الحدسية للسبب الأول - الذى لم يعد قابلاً للبحث - على أنها نور قد قذفه الله فى صدره .

وهكذا يشاهد الباحث عن الحقيقة - فى هذا النور المرسل من الله - التأسيس المطلق للحقيقة ، ذلك التأسيس الذى يجوز لنا الآن أن نقول إنه متمثل فى الله نفسه . وبذلك فهذه المعرفة الحدسية للسبب الأول^(١) الذى يرر نفسه بنفسه لا يتوصل إليها إلا عن طريق هذا السبب نفسه ، ولا يصل إليها إلا كل من يكرس نفسه كلية فى البحث عنه . فالحل يتمثل - إذا أردنا أن نقبل تسلسل هذه الأفكار - فى عمل واحد يعرف فيه العقل الله (الذى يبعث له النور) وفى الوقت نفسه يرى نفسه مؤسساً فى الله .

وبعبارة أخرى فإن الغزالي إذا تحدث هنا فى الحل فجأة ودون تمهيد عن الله - بعد أن رفض قبل ذلك فى خلال بحثه عن الحقيقة كل علم لا يكون واضحاً وضوحاً مطلقاً - وتحدث عن نور يبعثه الله ويكشف له بوساطته عن يقين الحقائق العقلية وحصولها على التأسيس المطلق ، فإننا نستنتج من ذلك أن الغزالي يجد تأسيس الحقيقة فى الله . وهكذا يوجد هنا نوع من معرفة الله . أما أنه يجب أن تكون هنا معرفة ، وأن الحل لا يمكن أن يكون قد حدث عن طريق كشف لا عقلى من أى نوع كان - فهذا قد بيناه حتى الآن . وأما أن هذه المعرفة تتمثل أيضاً حقيقة فى معرفة الله - كما بينا - فإننا نجد لهذا إشارة فى « الإحياء » حيث يتحدث الغزالي أيضاً عن نور مرسل من الله ، ويقول إن معرفة الله تحدث بواسطة هذا النور . وهذه المعرفة يميزها الغزالي هنا تمييزاً قوياً من الإيمان البسيط الحادث عن طريق التقليد ومن معرفة المتكلمين . يقول الغزالي عن علم الآخرة الذى غايته النهائية معرفة الله : « ولست أعنى به الاعتقاد الذى يتلقفه العامى وراثة أو تلقفا ، ولا طريق تحرير الكلام والمجادلة فى تحصيل الكلام عن مراوغات الخصوم كما هو غاية المتكلم ، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله تعالى فى قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه من الخبائث »^(٢) .

وهذا النور المرسل من الله فى الحل هو عبارة عن تصوير لعقل الإنسان عندما يكون قد تطهر وصفاً ، أى تحرر من كل تدخل عن طريق الحس والوهم . وهذا نستطيع أن نأخذه من أقوال الغزالي فى مشكاة الأنوار^(٣) . وفيما يتعلق بمسألة تطهير النفس والعقل فقد سبق أن بينا الأهمية البالغة التى يعلقها الغزالي على الثبات الخلقي والثقافة العقلية فى الفلسفة كما يفهمها . إن العقل - كما يقول الغزالي فى المشكاة - : « أنموذج من نور الله تعالى »^(٤) ، ولكن العقل قد استعار النور من الله ،

(١) انظر أيضاً : Obermann, op. cit. P. 182 .

(٢) الإحياء ٥٨/١ .

(٣) ص ٤٧ ، انظر ما سبق فى نهاية حديثنا عن شروط التفلسف .

(٤) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

إذ يتلقى النور منه (فالله هو الذى يرسل النور) ، لأن الله فقط - كما يبين الغزالي^(١) - هو الذى يسمى نوراً بالمعنى الحقيقى .

فالبحت عن يقين مطلق قد جعل الغزالي يتجرد من كل ما ليس له هذا الوضوح المطلق : أى من العالم الخارجى الذى منه أيضاً جسمه ، ومن الحقائق الضرورية العقلية ، حتى وجد نفسه فى النهاية عاطلاً كلية من أى علم يقينى ، وأصبح لا حول له ولا قوة . وقد حدث الحل عن طريق النور المرسل من الله ، وهذا يعنى أنه قد حدث عن طريق العقل الصافى الذى يدرك - فى عمل واحد - ذاته فى جوهرها الحقيقى كنور ، ويدرك أن هذا النور مؤسس فى الله . والإنسان حاصل على هذا النور لأنه مخلوق على صورة الله ، وهذا النور الذى لديه هو الذى يمكنه من معرفة المصدر .

والعقل عندما يكون قادراً على التجرد من كل ما لا يمثل جوهره الحقيقى فإنه يكون نوراً مستعاراً من الله الذى هو النور الحقيقى والوحيد ، والذى منه ينبعث كل نور^(٢) .
وهكذا ترتبط هنا معرفة الله ومعرفة الذات فى علاقة متبادلة لا يمكن فصلها ويشكلان النقطة الأساسية للحل عند الغزالي . ولهذا سنفصل القول فيهما فيما يلى :

(١) نفس المرجع ص ٥٥ .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٥٤ وما بعدها .

٢ - معرفة الله

يرى الغزالي أن معرفة الله فطرية عند كل إنسان ، تمامًا مثل الحقائق الرياضية^(١) . وفوق ذلك فإنها تأخذ مكانًا خاصًا مفضلًا بين المعارف الأولية . لأنها أول كل المعارف وشرط لها : « فلو عرف (الإنسان) كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئًا »^(٢) . فالمعرفة الحقيقية للأشياء تبدأ بمعرفة الله^(٣) ، لأنه الموجود الحق : « فالموجود الحق هو الله تعالى ، كما أن النور الحق هو الله تعالى ... فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذي يسرى إليه الوجود من الأول الحق رؤى موجودًا لا في ذاته ، لكن من الوجه الذي يلي موجدته »^(٤) .

وفي حين أن ماهية الإنسان ووجوده يشكلان اثنينية فإن ماهية الله ووجوده يشكلان وحدة واحدة^(٥) .

ويتلخص الفرق الرئيسي بين الله وكل الموجودات الأخرى في أن الله وجوده من ذاته ، وكل الموجودات الأخرى وجودها منه هو : « والخاصية الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته التي عنها يوجد كل ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال . وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة »^(٦) .

ولهذا فإنه لا يوجد على الحقيقة شيء غير الله وأفعاله^(٧) ، أي مخلوقاته . ويتمثل واجب الإنسان في تحقيق ما فطر عليه من معرفة الله ، ولكنه من ناحية أخرى لا يستطيع أن يحقق هذه المهمة على وجه الكمال ، لأن ماهية الله لا يمكن أن يعرفها إلا الله نفسه^(٨) ، فلا يعرف الله حق معرفته إلا الله ، ولا يحيط بكنهه جلاله سواه .

(١) انظر في ذلك « كيمياء السعادة » للغزالي الذي ترجمه من الفارسية إلى الألمانية هلموت ريتير H. Ritter تحت عنوان *Das Elixier der Glückseligkeit* طبع دوسلدورف ص ٥٣ وما بعدها .

(٢) الإحياء ٣ / ٦١ .

(٣) انظر في ذلك كتاب : Obermann - الذي سبقت الإشارة إليه - ص ٢١٨ هامش ١ .

(٤) مشكلة الأنوار ص ٥٥ وما بعدها .

(٥) معارج القدس ص ١٩١ وما بعدها حيث يقول الغزالي : « وواجب الوجود حقيقته وجوده ، ووجوده حقيقته » انظر أيضا نفس المرجع ص ١٨٩ وما بعدها .

(٦) المقصد الأسنى ص ٢٥ ، انظر أيضا معارج القدس ص ٢٠٩ .

(٧) المقصد ص ٣٢ ، المعارج ص ١٠٤ ، الجامع العوام عن علم الكلام ص ٢٧٠ (في مجموعة : القصور

العوالي) ، المستصفى ص ٢٧ ، جواهر القرآن ص ١٢ .

(٨) المشكاة ص ٥٦ ، المقصد ص ٢٨ ، *Elixier* ص ٢٣ ، رسالة للغزالي في بيان معرفة الله (مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولاند تحت رقم : Or. 177 (7) من ص ١٠٣ إلى ١٠٧) وقد قمنا بتحقيق هذه الرسالة مع رسالتين أخريين للغزالي ونشرناهما جميعًا في كتاب بعنوان (ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل للإمام الغزالي) مكتبة الأزهر ١٩٧٩ م .

إن كل ما فى وسع الإنسان هو أن يعرف الله تعالى معرفة غير كاملة ، وذلك عن طريق أفعاله ، يقول الغزالي : « والعالم هو السلم إلى معرفة البارئ سبحانه ، فهو الخط الإلهي المكتوب المودع المعاني الإلهية . والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرءونه »^(١) .

ولهذا يستطيع المرء أن يعرف صفات إلهية مثل قدرة الله وعلمه ولطفه ورحمته^(٢) . والمعرفة القصوى التى يصل إليها الإنسان فى هذا الصدد هى استحالة اطلاع الخلق على كنه معرفة ذات الله « وإذا عرف الإنسان أن العجز عن درك كنه جلاله ضرورى فقد أدرك ما هو متبهى كماله ، فإنه غاية كمال الإنسان »^(٣) .

وفى سبيل توضيح قضية معرفة الله نجد الغزالي فى كتابه « مشكاة الأنوار »^(٤) يعقد مقارنة بين النور الإلهي والنور « الظاهر البصري » فالنور الظاهر يتحد بطريقة قوية مع كل الألوان ، ولهذا فإنه فى بادئ الأمر لا يرى ، بل يظن أنه ليس مع الألوان غيرها ، رغم أنه أظهر الأشياء ، فإذا غربت الشمس واختفى الضوء عرف أن النور : « معنى وراء الألوان يدرك مع الألوان حتى كأنه لشدة انجلائه لا يدرك ولشدة ظهوره يخفى . وقد يكون الظهور سبب الخفاء والشئ إذا جاوز حده انعكس إلى ضده »^(٥) وكما أن كل شئ يصبح للإنسان منظوراً عن طريق النور ، فإن الانسان يمكنه بعقله أن يفهم كل الأشياء عن طريق الله ، لأن الله مع كل شئ فى كل لحظة ، وعن طريقه يظهر كل شئ . ولكن وجه الشبه بين النور الإلهي والنور المنظور ينتهى عند هذا الحد ، لأنه فى حين أن النور المنظور يختفى بغروب الشمس ، ولذلك يمكن أن يعرف وجوده عن طريق غيابه ، فإنه لا يمكن للنور الإلهي أن يختفى - فإنه مستمر دائماً مع كل شئ . ولو قدر له أن يختفى فإنه لا يبقى هناك شئ إطلاقاً . ولهذا فإن طريقة المعرفة المعتادة وهى طريقة « التفرقة » أو معرفة الأشياء بالأضداد لا يمكن تطبيقها فى حالة معرفة الله . فلو كان النور الإلهي ممثلاً للنور الظاهر فى إمكان اختفائه لتهدمت السموات والأرض - كما يقول الغزالي - ولأدرك به من التفرقة ما يضطر معه إلى المعرفة بما به ظهرت الأشياء . ولكن لما تساوت الأشياء كلها على نمط واحد فى الشهادة على وحدانية خالقها ارتفع التفرق وخفى الطريق . إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد ، فما لا ضد

(١) معراج السالكين ص ٢٢٦ .

(٢) Elixier P. 68 ، كيمياء السعادة (فى مجموع مع المفرد من الضلال رسائل أخرى) ص ٩٤ .

(٣) المقصد ص ٢٩ ، ثلاث رسائل فى المعرفة لم تنشر من قبل ص ١٨ .

(٤) ص ٦٢ وما بعدها . فنظر فى ذلك أيضاً : الإحياء ٤ / ٣١٢ ، الأيمن فى أصول الدين ص ٢٣٥ (مكتبة

الجندى ١٣٨٣ هـ) .

(٥) مشكاة الأنوار ص ٦٢ .

له ولا تغير له تشابه به الأحوال فى الشهادة له . فلا يعد أن يخفى ، ويكون خفاؤه لشدة جلالة ،^(١) .

ولكن لا يجوز للمرء أن يستنتج من أن الله مع كل شيء مثل النور الذى هو مع كل شيء - أنه فى كل مكان وفى كل ناحية ، فالله يسمو فوق الزمان والمكان^(٢) . ويضيف الغزالي قائلاً : « بل لعل الأبعد عن إثارة هذا الخيال أن نقول : إنه قبل كل شيء ، وأنه فوق كل شيء وأنه مظهر كل شيء ، والمظهر لا يفارق المظهر فى معرفة صاحب البصيرة . فهو الذى نعى بقولنا ، إنه مع كل شيء ، ثم لا يخفى عليك أيضاً أن المظهر قبل المظهر وفوقه مع أنه معه بوجه : لكنه معه بوجه وقبله بوجه ،^(٣) .

ويتضح لنا مما تقدم أنه على الرغم من أن معرفة الله فطرية عند كل إنسان ، وأن واجبه يحتم عليه تحقيق هذه المعرفة الفطرية ، واكتشافها فى نفسه ، فإن معرفة الله معرفة كاملة تظل ممتنة عليه ؛ فمعرفة الله من ناحية هى مبدأ المعرفة الحقيقية للأشياء ، ومن ناحية أخرى لا يستطيع الفهم الإنسانى أن يدرك كنه الله . ويرى الغزالي أن تحقيق معرفة الله يكون عن طريق القلب الذى هو محل معرفة الله^(٤) . والله تعالى ليس له مثل فى العالم ولذلك لا يمكن إدراكه بوساطة أية مقارنة^(٥) . والقلب - الذى هو من عالم الله - هو وحده الذى يستطيع أن يجعل معرفة الله ممكنة ، وهذه هى وظيفته الحقيقية : « وأعنى بالقلب حقيقة روحه التى هى محل معرفة الله »^(٦) .

وقد بين الغزالي بالتفصيل فى كثير من كتبه ما يجب أن يفهم هنا من كلمة « قلب » . فهذا المصطلح يعنى - كما يقول^(٧) - النور الإلهى أو البصيرة الباطنة أو العقل ، ويؤكد الغزالي فى هذا الصدد بصفة خاصة رأيه العام^(٨) فى أن الألفاظ أو المصطلحات التى يختارها المرء ليس لها بجانب

(١) للشكاية ص ٦٣ / ٦٤ . انظر أيضاً الإحياء ٤ / ٣١٢ حيث يتعرض الغزالي لهذه المشكلة التى تتمثل فى السؤال التالى : لما لا يصل الإنسان إلى معرفة الله رغم أن هذه المعرفة - كما يقول - يجب أن تكون أول المعارف وأسهلها وأسهلها؟ وهنا يجيب الغزالي بقوله : إن هناك سببين مختلفين لعدم معرفة شيء ما ، فإما أن يكون الشيء خفياً فى نفسه وغامضاً ، وإما أن يكون الشيء على درجة قصوى من الوضوح والظهور . وأوضح مثل هذه الحالة الأخيرة نجله فى أن الخفاش لا يستطيع أن يرى إلا ليلاً ، ولا يستطيع أن يرى نهاراً ، وذلك لأن ضوء النهار أقوى من أن تتحملة قوة بصره الضعيفة . فكل ذلك عقولنا أضعف من أن تستطيع إدراك نور الله فصار ظهوره سبب خفاؤه .

(٢) انظر فى ذلك أيضاً : المعارف العقلية ص ٦٤ ، معارج القدس ص ٢٠٣ .

(٣) للشكاية ص ٦٤ .

(٤) انظر المقذ ص ١٤٤ و : Elixir ص ٣٨ .

(٥) انظر أيضاً : المثنون به على غير أهله ص ٣١٢ (فى مجموعة : القصور العوالم) .

(٦) المقذ ص ١٤٤ .

(٧) الإحياء ٤ / ٢٩٩ .

(٨) انظر : للشكاية ص ٤٣ ، وما بعدها ، والمستقصى ص ١٢ ، والاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣ .

المعنى إلا أهمية ثانوية . فإذا تمسك المرء بحرفية الألفاظ فإن ذلك كثيراً ما يجلب عليه الضلال ويوقعه فى الخطأ . يقول الغزالي فى ذلك : « فى القلب غريزة تسمى النور الإلهى ... وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الإيمان واليقين ، ولا معنى للاشتغال بالأسامى ، فإن الاصطلاحات مختلفة ، والضعيف يظن أن الاختلاف واقع فى المعانى ، لأن الضعيف يطلب المعانى من الألفاظ ، وهو عكس الواجب . فالقلب مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة بها يدرك المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة كإدراكه خلق العالم أو انفقاره إلى خالق قديم مدبر حكيم موصوف بصفات إلهية ، ولنسم تلك الغريزة عقلاً بشرط ألا يفهم من لفظ العقل ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة ، فقد اشتهر اسم العقل بهذا . ولهذا ذمه بعض الصوفية ، وإلا فالصفة التى فارق بها الإنسان البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى أعز الصفات ، فلا ينبغى أن تنم ، وهذه الغريزة خلقت ليعلم بها حقائق الأمور كلها ، فمقتضى طبعها المعرفة والعلم ،^(١) .

(١) الإحياء ٤ / ٢٩٩ .

٣ - معرف الذات

لقد بينا أن الغزالي يذهب إلى أن ماهية الإنسان الحقيقية تتمثل في قدرته على تحقيق معرفته الفطرية لله . ولكن هناك عقبات تقف في طريق تحقيق هذه الغاية ، وترجع هذه العقبات إلى الطبيعة الحسية للإنسان ، وإلى الاتجاه الخاطي الذي يسوى بين هذه الطبيعة الحسية وذات الإنسان الحقيقية . ويرى الغزالي أن ماهية الإنسان تتمثل في طبيعته العقلية : « وإنما خاصته التي لأجلها خلق قوة العقل ودرك حقائق الأشياء »^(١) .

والإنسان الذي يسلم نفسه كلية لحاجاته الحسية^(٢) ، ويسوى بين نفسه وجسمه ، ولا يقبل إلا بالأشياء التي يستطيع أن يدركها عن طريق حواسه الجسمية - هذا الإنسان ينكر في نفسه هذا الحس الذي لا يملكه إلا الإنسان ، والذي يرتفع به فوق مستوى الحيوان . إنه ذلك : « الحس السادس الذي يعبر عنه بالعقل أو بالنور أو بالقلب أو ما شئت من العبارات »^(٣) والذي يجعل معرفة الله ممكنة . ولهذا تعد معرفة الذات شرطاً لمعرفة الله . يقول الغزالي : « فشرف الإنسان .. باستعداده لمعرفة الله .. وإنما استعد للمعرفة بقلبه .. وهو الذي إذا عرفه الإنسان فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه »^(٤) .

وتعتمد هذه المعرفة على الاعتراف بأن جوهر الإنسان يكمن في طبيعته العاقلة ، وأن جسمه ما هو إلا أداة أو آلة لنفسه^(٥) « اعلم أن جوهر الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة العاقلة المدركة العاملة »^(٦) . والنفس ليست جسماً وليست أيضاً موجودة في الجسم أو في جزء منه . وهذا يتضح - مثلاً - من أنه لو فقد جزء من الجسم فإن النفس لا يعثرها بسبب ذلك أى نقصان^(٧) .

وأما جسم الإنسان فإنه ينتمي إلى عالم المادة (أو عالم الخلق كما يسميه الغزالي) وهو مثل كل مادة : ممتد وقابل للانقسام ، في حين أن النفس تنتمي إلى عالم الألوهية (أو عالم الأمر كما يسميه الغزالي) من حيث أنها غير ممتدة وغير قابلة للانقسام يقول الغزالي : « فكل شيء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق ، وليس للقلب مساحة ولا مقدار ، ولهذا لا يقبل

(١) ميزان العمل ٢١٠ .

(٢) انظر في ذلك على سبيل المثال : الإحياء ٣١٣/٤ ، الأربعين في أصول الدين ص ٢٣٥ .

(٣) الإحياء ٢٨٩ / ٤ .

(٤) الإحياء ٢ / ٣ .

(٥) ميزان العمل ص ٢١١ .

(٦) المعارف العقلية ص ٦٦ .

(٧) انظر تفصيل ذلك في معارج القدس ص ٢٣ وما بعدها .

القسمة ، ولو قبل القسمة لكان من عالم الخلق ، وكان من جانب الجهل جاهلاً ومن جانب العلم عالماً ، وكل شيء يكون فيه علم وجهل فهو محال ،^(١) .

وفضلاً عن ذلك فإن النفس جوهر يمكن أن يعرف مباشرة بدون وساطة : د وما أظنك تفقر في ذلك (في إدراك ذاتك) إلى وسط ، فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذاتك ، فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك ، فبقي أن تدرك بغير وسط .. فبقي أنك تدرك ذاتك ،^(٢) .

والذات هي هذا الشيء الفريد الذي يتحد فيه موضوع المعرفة والذات العارفة ، فهما شيء واحد . أما أن معرفة الذات هذه ليست دائماً متحققة فإن ذلك يرجع إلى أن الإنسان في حياته اليومية لا يتأمل في العادة تأملاً فلسفياً في ذاته الحقيقية ، ولهذا لا يتوجه وعيه إلى ذاته ، وإنما يشتغل بدلاً من ذلك بصور الأشياء الحسية . وبهذا ينحرف عن طبيعته الحقيقية ، ويسوى نفسه - خطأً - بالجسم المادى ؛ ومن أجل ذلك لا يستطيع أن يتوصل إلى معرفة حقيقية لذاته .. ولكن المرء عندما يكون في حالة اتزان عقلي ، وعندما تكون لذاته الحقيقية السيادة على كيانه كله ، وعندما لا يكون واقفاً تحت ضغط علل جسمية تشوش عليه تفكيره ، فإنه حيث لا يغفل عن ذاته وحقيقته . يقول الغزالي في هذا الصدد : د ففى هذه الحالة أنت لا تغفل عن إيتك وحقيقتك ، بل وفى اليوم أيضاً . فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلاقتها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعقل ، وذاته مجردة لذاته . فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير . وليس ههنا ماهية ثم معقولة ، بل ماهيته معقولته ومعقولته ماهيته ،^(٣) .

ومعرفة الذات من المعارف الأولية التى يدركها العقل فى حلس خالص مثلها فى ذلك مثل كل المعارف الأولية . يقول الغزالي عن البديهيات . د وأعنى بها العقليات المحضة التى أفضى ذات العقل بمجرده إليها من غير استعانة بحس أو تخيل ، وجبل على التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود نفسه ، وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ،^(٤) .

والاستغراق التأملى يقود إلى المعرفة المباشرة للذات على أنها ماهية مختلفة عن الجسم وعن كل المادة : د فإذا أغمض إنسان عينيه ، ونسى السماء والأرض وكل ما يمكن أن تراه العين فإنه

(١) كيمياء السعادة ص ٧٧ ، والترجمة الألمانية ص ٣٧ ، انظر أيضاً : معارج القدس ، ص ٢٤ وما بعدها ، والمضنون الصغير ص ٣٥٥ (ضمن مجموعة القصور العوالى) .

(٢) معارج القدس ص ٢٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١ وما بعدها . انظر أيضاً ص ٣٢ من نفس المرجع حيث يقول الغزالي : د وأما ذات النفس ففإنها تدرك دائماً وجودها » .

(٤) المستصفى ص ٤٤ .

يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعى بذاته ، حتى ولو لم يكن لديه وعى بجسمه وبالسماوات والأرض وبكل ما فيهما . فإذا تأمل إنسان ذلك حقاً فسيعرف أنه لو سلب منه جسمه أيضاً فإنه سيبقى ولن يصير أبداً إلى علم ،^(١) .

أما العلاقة المتبادلة بين معرفة الذات ومعرفة الله - أى الحقيقة المتمثلة فى أن من عرف نفسه فقد عرف ربه^(٢) ، وأن معرفة الذات هى المفتاح إلى معرفة الله^(٣) - فإنها تستند إلى أن الإنسان مخلوق على صورة الله . وهذه الصورة تتعلق كما يقول الغزالي^(٤) - بالذات وبالصفات وبالأفعال ، فماهية الإنسان هى نفسه أو روحه ، وهى قائمة بنفسها ، فليست عرضاً ولا جسماً ولا جوهرًا متحيزاً . وليست مكانية ، وليست متصلة بالجسم ولا منفصلة عنه : وهذا كله فى حقيقة ذات الله تعالى ،^(٥) وفضلاً عن ذلك فإن صفات الإنسان تشبه صفات الله من حيث أنه حى عالم قادر مرید الخ . وأفعال الإنسان تشبه أفعال الله من حيث أنه يتصرف فى جسمه عن طريق إرادته مثلما يتصرف الله فى العالم^(٦) .

والإنسان يستطيع أن يعرف الأشياء عن طريق الأمثلة ، ولو لم يكن الإنسان عالماً صغيراً^(٧) لما استطاع أن يعرف الله والعالم .

وصورة الإنسان قد كتبت - كما يقول الغزالي - بخط الله ، وقد أعطاه ذلك القدرة على معرفة الله : د ثم أنعم (الله) على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما فى العالم ... وصورة آدم ... مكتوبة بخط الله ... ولولا هذه الرحمة لعجز آدم عن معرفة ربه ، إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه ،^(٨) .

ولكن اعتبار معرفة الذات مفتاحاً إلى معرفة الله لا يعنى أن الله له صفات الإنسان . يقول الغزالي : د اعلم أنا وإن تدرجنا إلى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس فذلك على سبيل الاستدلال ، وإلا فالله منزّه عن جميع صفات المخلوقات ،^(٩) .

(١) هذا النص غير موجود فى النسخة العربية لكيمياء السعادة التى سبقت الإشارة إليها فى المامش ، ولكنه موجود فى النسخة الألمانية (ص ٣٦) المترجمة عن الفارسية والتى سبقت الإشارة إليها أيضاً .

(٢) انظر مثلاً المعارج ص ٤ : مشكاة الأنوار ص ٧١ . المصنوع به على غير أهله ص ٣١٢ ، المصنوع الصغير ص ٣٥٨ .

(٣) كيمياء السعادة ص ٧٤ ، النسخة الألمانية ص ٣٣ .

(٤) المصنوع الصغير ص ٣٥٧ وما بعدها .

(٥) نفس المرجع ص ٣٥٧ .

(٦) انظر أيضاً : معارج القدس ص ١٩٨ .

(٧) انظر أيضاً : المعارف العقلية ص ٢٢ .

(٨) مشكاة الأنوار ص ٧١ .

(٩) معارج القدس ص ١٩٧ .

وإذا كانت معرفة الذات - من ناحية - تجعل الإنسان يدرك أنه على صورة الله ، فإنها من ناحية أخرى تقود أيضًا إلى معرفة عجز الإنسان ونقصه ، وهذه المعرفة هي أيضا مفتاح إلى معرفة الله^(١) .

والإنسان الذى يتوصل إلى معرفة حقيقية للذات يتوصل عن طريق ذلك أيضا إلى معرفة الله على أنه خالقه وحافظه : « فإن من عرف نفسه وعرف ربه عرف قطعاً أنه لا وجود له من ذاته ، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده ، وكال وجوده من الله وإلى الله وبالله »^(٢) .

فإذا قابلنا الآن بين رأى الغزالي فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات اللتين عرضهما فى كثير من مؤلفاته واللتين وضعناهما هنا فى أسسهما الرئيسية وبين عرضنا وتفسيرنا الفلسفى للحل الغزالي ، فإننا نجد أن تفسيرنا الفلسفى للحل يحصل هنا على سند جديد ودعم قوى .

فالمعرفة الفلسفية اليقينية للحقيقة تبدأ بمعرفة الله . ومعرفة الله تصبح ممكنة عن طريق تحقيق الإنسان لمعرفة ذاته معرفة حقة . وهذه المعرفة الحقة للذات يصل إليها الإنسان بعد تحليل فلسفى لكل الواقع ، حتى يصل فى النهاية إلى وجوده الحقيقى بوصفه كائناً عاقلاً ، ويجد أنه من ناحية ضعيف وناقص وأنه من ناحية أخرى صورة الله فى الأرض .

وبعد أن أوضحنا الحل الغزالي بالتفصيل ، وبعد أن وجد تفسيرنا الفلسفى لهذا الحل تأكيداً له عن طريق عرضنا لمعرفة الله ومعرفة الذات عند الغزالي - نريد أن نعرض فيما يلى الحل الذى توصل إليه ديكرت ، وبعد ذلك نقابل بين كلا الحلين ونقارن بينهما .

(١) Elixier P. 71

(٢) الإحياء ٤ / ٢٩٣ . انظر أيضا الإحياء ٤ / ١٢٦ حيث يقول الغزالي « إن كل موجود سوى الله تعالى فهو فقير لأنه محتاج إلى دوام الوجود فى ثلثي الحال . ودوام وجوده مستفاد من الله تعالى وجوده ... » .

الحل الديكارتي

على الرغم من أن ديكارت قد سار في كل دروب الشك إلى أن انتهى به الأمر إلى الشك المطلق ، فإنه قد توصل في النهاية إلى معرفة يقينية راسخة لا يمكن الشك فيها بأى حال من الأحوال ، ولا تتأثر بأى محاولة من محاولات التضليل . وتمثل هذه المعرفة في اليقين التام بأنه موجود . وفى ذلك يقول ديكارت :

د ولكن هناك لا أدرى أى مضل شديد البأس شديد المكر يضل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى على الدوام . ليس من شك إذن فى أنى موجود متى أضلنى . فليضلنى ما شاء ، فما هو بمستطيع أبدا أن يجعلنى لا شىء مادام يقع فى حسابى أنى شىء : فينبغى على ، وقد رويت الفكر ودقت النظر فى جميع الأمور ، أن أنتهى إلى نتيجة وأن أخلص إلى أن هذه القضية : (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما تصورتها فى ذهنى ،^(١) .

ويواصل ديكارت التأمل الذاتى ويربط قضية إثبات وجوده بالتفكير ، وينتهى إلى مساواة هذا الوجود بالفكر . وفى ذلك يقول :

د أنا كائن وأنا موجود : هذا أمر يقينى . ولكن إلى متى ؟ - أنا موجود ما دمت أفكر ؛ فقد يحصل أنى متى انقطعت عن التفكير تمامًا انقطعت عن الوجود بتاتا . لا أسلم الآن بشىء ما لم يكن بالضرورة صحيحًا : وإذن فما أنا على التدقيق إلا شىء مفكر ، أى روح أو ذهن أو عقل ،^(٢) .

ويتضح لنا من هذا النص أن وجود الذات ليس شيئًا آخر غير الفكر ، والفكر بدوره هو العقل أو الروح . وهذه المعرفة التى توصل إليها ديكارت ولخصها فى صيغة « أنا أفكر فأنا موجود » ، **Cogito Sum** يسميها « بالمعرفة الأولى » ،^(٣) .

وعلاوة ما يسمى بالمعرفة الأولى هى : الوضوح والتميز . وترتيبًا على ذلك يعتقد ديكارت أنه يستطيع أن يقرر قاعدة عامة تتمثل فى أن كل ما يراه واضحًا جدًا ومتميزًا جدًا فهو صادق^(٤) .

(١) الترجمة العربية للتأملات ص ٩١ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٤ . AT IX P. 27

(٤) المرجع السابق .

وإذ يضع ديكارت الآن هذه القاعدة عند هذه الدرجة من التأمل فإنه يعتقد فقط بصحة هذه القاعدة ، لأنها لم تجد بعد التبرير الميتافيزيقي . فالتأمل لم يصل إلى نهايته ، ولهذا لم يصل بعد إلى المبدأ الأول الذي يؤسس المعرفة ويمنحها اليقين . وذلك لأن الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) ليس هو هذا المبدأ الأول المؤسس . فإنه على الرغم من أن وعى الذات يُدرك إدراكاً يقينياً ويبرهن بذلك على استقلاله ، إلا أن هذا الاستقلال محدود أيضاً بلحظة التفكير فقط . وذلك لأنه يمكن أن يحدث - كما يقول ديكارت - أنه لو توقف عن التفكير فإنه أيضاً يتوقف عن الوجود^(١) . وهذا يعنى أن الكوجيتو لا يجد تأسيسه فى نفسه . ولهذا يمكن أيضاً أن يحدث عند مقابلة المعرفة الأولى (وهى معرفة الكوجيتو) من جديد بمشكلة « الإله المضل » أن توضع هذه المعرفة فى نفس المستوى مع الحقائق الضرورية الأخرى ، لا من حيث أن معرفة الكوجيتو يمكن أن يشك فيها مثل هذه الحقائق الضرورية التى لم تستطع أن تثبت أمام الشك الميتافيزيقي ، ولكن من حيث أن معرفة الكوجيتو لا تستطيع أن تعطى للعقل التأسيس المطلق المطلوب فى معارفه . ولهذا يظهر الشك الميتافيزيقي من جديد فى مركز التأمل ، ويستلزم العمل مرة أخرى للتغلب عليه . وهكذا يتجه ديكارت إلى بحث مشكلة « الإله المضل » لكى يدفع الشك الميتافيزيقي نهائياً . يقول ديكارت فى هذا الصدد :

« ولكن يلزمنى لكى يتسنى لى أن أدراه (أى الشك الميتافيزيقي) درءاً تاماً ، أن أنظر فى وجود إله ، عندما تسنح الفرصة لذلك ؛ فإذا وجدت أن هناك إلها فلا بد أيضاً من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلاً : فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شىء أبداً »^(٢) .

وحين يقوم ديكارت بهذه المهمة فإنه يستخدم فى هذا النظر قاعدة الحقيقة التى سبقت الإشارة إليها بالرغم من أن هذه القاعدة لم تحصل بعد على التبرير المطلوب . ولكن هذه القاعدة ليس لها الآن فى هذا النظر أو البحث إلا وظيفة سلبية إلى حد ما ، فهى لا تستطيع أن تنتج الحل من ذاتها ، ومهمتها تنحصر فقط فى عزل كل المعارف التى تكون غير واضحة وغير متميزة .. والدليل الحقيقى على المبدأ الأول المطلق - كما سنين - ليس دليلاً منطقياً . ولهذا فلديكارت الحق فى استخدام هذه القاعدة فى هذا النظر .

ونتيجة بحث ديكارت أو بتعبير أدق ختام بحثه يتمثل فى معرفة ليست نتيجة برهان منطقى ، كما لا يمكن أن يبرهن عليها منطقياً ، وإنما هى معرفة مدركة إدراكاً مباشراً . وتلك هى معرفة وجود الله . وهذه المعرفة واضحة ومتميزة تماماً مثل معرفة الكوجيتو ومتضمنة فيها - وكلا

(١) ATIX, P. 21 (انظر الترجمة العربية للتأملات ص ٩٦) .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨ وما بعدها (الترجمة العربية للتأملات ص ١٢٧) .

المعرفتين (معرفة الكوجيتو ومعرفة وجود الله) تصور فطرى . ولكن معرفة الله هى أول هذه التصورات الفطرية فى تأسيس الحقيقة وأهمها^(١) ، لأن من يعرف ذاته يعرف الله كسبب سابق وخالق لذاته وكسبب أعلى للمعرفة .

وقد غرست فكرة الله فى الانسان عند خلقه هكذا مثلما يختم الفنان صناعته باسمه . يقول ديكارت :

د والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من أن الله حين خلقنى غرس فى هذه الفكرة لكى تكون علامة للصانع مطبوعة على صناعته . وليس من الضرورى كذلك أن تكون هذه العلامة شيئاً مختلفاً عن هذه الصنعة نفسها . ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقنى يرجح عندى الاعتقاد بأنه قد جعلنى من بعض الوجوه على صورته أو على مثاله^(٢) .

فإذا تحققت للإنسان معرفة الذات بصورة تامة ، وأدرك أن أخص خصائص الإنسان يتمثل فى الدافع نحو الكمال ، فإنه حينئذ يعرف حقيقتين فى وقت واحد : الحقيقة الأولى تتمثل فى أنه شئ ناقص ومعتمد على غيره ، والحقيقة الثانية أن هذا الموجود الذى يعتمد عليه يملك بالفعل وإلى غير نهاية كل كمال . ص ١٤ (الترجمة العربية للتأملات ص ١٥٥) . قارن هذا النص بما سبق أن نقلناه عن الغزالي

وهكذا يتضح لنا أن معرفة الذات على هذا النحو تتضمن معرفة وجود الله . يقول ديكارت :

د وإننى أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بعين الملكة التى أتصور بها نفسى ، أى أنى حين أجعل نفسى موضوع تفكيرى . لا أثبت فقط أى شئ ناقص ، غير تام . ومعتمد على غيرى ، ودائم النزوع والاشتياق إلى شئ أحسن وأعظم منى ، بل أعرف أيضاً فى الوقت نفسه أن الذى أعتمد عليه يملك فى ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التى أشتاق إليها والتى أجد فى نفسى أفكاراً عنها ، وأنه يملكها لا على نحو غير معين أو بالقوة فحسب ، بل يتمتع بها فى الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية ، ومن ثمة أعرف أنه هو الله^(٣) .

وبهذا توصل ديكارت إلى معرفة مصدر الحقيقة وهو الله . والآن تتضح شرعية الطريق الذى

(١) المرجع السابق ص ٥٤ (الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٢) .

(٢) المرجع السابق ص ٤١ (الترجمة العربية للتأملات ص ١٥٥) . قارن هذا النص بما سبق أن نقلناه عن الغزالي حيث يقول : « ... وصورة آدم مكتوبة بخط الله ... ولولا هذه الرحمة لعجز آدمى عن معرفة ربه إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه » مشكاة الأنوار ص ٧١ .

(٣) المرجع السابق (الترجمة العربية ص ١٥٥ / ١٥٦) .

قاد إلى مصدر الحقيقة ، وهذا يعني أن قاعدة الحقيقة التي وضعها ديكارت تحصل الآن على شرعيتها وتحصل المعرفة العقلية على الضمان المطلوب .

يقول ديكارت : « وإذن فقد وضح لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لي أن أقول : إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة ،^(١) .

وقد اتهم ديكارت « بالدور »^(٢) حيث لم يستطيع أن يرر قاعدة الحقيقة - التي تتمثل في أن كل ما يراه واضحا جدا ومتميزا جدا فهو حق ، والتي وصل بمساعدتها إلى معرفة وجود الله - إلا على أساس وجود الله . وقد دفع ديكارت هذا الاتهام على نفسه^(٣) حين أشار إلى أنه يجب على المرء أن يفرق بين العلم (Scientia) المترتب على الاستنباط وبين معرفة المبادئ والأصول (Notitia) . وأنه يشترط للنوع الأول فقط يقين وجود الله ، في حين أن معرفة المبادئ والأصول لا تستنتج من أى قياس^(٤) - وإنما هي نوع يقين يعرف بنظرة بسيطة وليس في حاجة إلى الضمان الإلهي : « وإذن فديكارت يرد على من اتهموه بالوقوع في الدور بأن المعرفة الحدسية البديهية ليست بحاجة إلى أن تكون مضمونة من الصدق الإلهي ، وإنما المعرفة الاستنباطية وحدها بحاجة إلى ذلك الضمان »^(٥) .

ومن ذلك يتبين أن من اتهموا ديكارت هنا بالدور لم يفهموا « التأملات » بالمعنى الذي قصده ديكارت ، وأنهم أساءوا بوجه خاص فهم طريقته . فقد طبق ديكارت في « التأملات » طريقة التحليل فقط ، تلك الطريقة التي يقول عنها إنها هي وحدها التي تيسر الحصول على معرفة أولية « حتى إذا أراد القارئ أن يسير عليها ويوجه اهتمامه إليها فإنه سيتبين الشيء (المطلوب) بوضوح تام ، وسيجعل منه شيئا مملوكا له ، كما لو كان هو الذي وجده بنفسه »^(٦) .

أما الأدلة على وجود الله التي وضعت بمساعدة الطريقة التركيبية^(٧) فليس لها لديه إلا أهمية

(١) نفس المرجع ص ٥٦ (الترجمة العربية ص ٢٠٨) .

(٢) انظر تفصيل ذلك أيضا عند الدكتور عثمان أمين في كتابه القيم : ديكارت (الطبعة الخامسة) ص ٢١٠ وما بعدها .

(٣) AT VII P. 14

(٤) وهكذا يرى ديكارت أن الملحد يستطيع مثلاً أن يعرف بوضوح حقائق رياضية مثل أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، ولكن هذه المعرفة لا تسمى علما حقيقيا ، لأن أى معرفة لا تستطيع أن تثبت أمام الشك الميتافيزيقي لا يجوز أن تسمى علما حقيقيا : انظر في ذلك : AT IX P. 111

(٥) ديكارت للدكتور عثمان أمين ص ٢١٢ / ٢١٣ .

(٦) AT IX P. 121

(٧) المرجع السابق ص ١٢١ وما بعدها .

ثانوية فقط فى مقابل معرفة الله التى يتوصل إليها المرء بوساطة طريقة التحليل . وذلك لأن هذه الأدلة لا يمكنها - كما يقول - أن تعلم الأسلوب الذى يعثر به المرء على الشيء المطلوب ، ولهذا فقد قصد بها فقط ذلك الصنف من القراء الذين ليست لديهم القدرة الكافية على التأمل ، والذين لا يستطيعون لذلك أن يقوموا بالتحليل بأنفسهم^(١) .

ويرى ديكرت أن معرفة الله معرفة حقة لا يستطيع أن يتوصل إليها الا فكر متحرر من الأحكام السابقة ومن الصور الحسية . وفى ذلك يقول : « أما فيما يتعلق بالله ، فلم يكن ذهنى مشغولاً بأحكامه السابقة ، ولم لم يكن فكرى منصرفاً على الدوام إلى صور الأشياء الحسية ، لما كان هناك شيء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله »^(٢) .

والشك المنهجي - فى كل علم لا يتصف بالوضوح المطلق - إذا أجرى بكل نتائجه فلا مناص له من أن يقف فى خطواته الأخيرة أمام ذات التأمل نفسه ، تلك الذات التى إذا عُرِفَتْ فى تناهياتها وفى سعيها نحو الكمال فستتضح أن فكرة وجود الله مطبوعة فيها - هذا الشك هو وحده الذى يمكن أن يقود إلى مكان المعرفة الحقيقية التى تعلم أنها مؤسسة فى الله الحق الذى هو مصدر كل نور^(٣) .

(١) المرجع السابق .

(٢) الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٤ : ATIX p. 54f

(٣) انظر فى ذلك : ATIX 2e, p. 37

مقارنة ختامية

ليس الغرض من هذه المقارنة الختامية لكلا الحلين هو تقديم حصر شامل لكل وجوه الاتفاق والاختلاف التي يمكن أخذها من التفاصيل السابقة ، وإنما الغرض هو إبراز الخطوط الرئيسية فقط .

ويهمنا فيما يتعلق بالطريقة التي عرض بها كل من الغزالي وديكارت الحل الذي توصلوا إليه أن نشير بوجه خاص إلى ما يأتي :

١ - لقد عرض الغزالي في الحل الذي توصل إليه كيف ارتفع الشك المطلق مباشرة عن طريق اليقين المطلق الذي أتت به معرفة الله المدركة إدراكاً حدسياً . وعند التأمل الدقيق يتبين أن الطابع الحدسي لهذه المعرفة قد ظهر بوضوح من خلال الطريقة التي عرض بها الغزالي هذه المعرفة ، ومن ناحية أخرى فإن عرض الغزالي للحل ، المتمثل في صورة النور الذي قذفه الله في صدره ، أعطى دافعاً لسوء فهم هذا الحل في صورة تفسيرات صوفية ولا عقلية .

وأما ديكارت فقد ميز في عملية رفع الشك - على خلاف ما فعل الغزالي - درجات متعددة بطريقة تحليلية : أنا كائن وأنا موجود ، وأنا أفكر فأنا موجود ، وأخيراً الله موجود ، ولهذا فكل ما أدركه في وضوح وتميز فهو حق^(١) .

وقد كان في سعي ديكارت إلى تعميق فكره وتأملاته في سبيل الحصول على الوضوح الفكري الأكمل ما دفع البعض إلى إساءة فهم مبدئه الفلسفي التأسيسي ، بالادعاء بأنه يقوم على مجرد تفكير منطقي .

٢ - توجد في مركز الحل لدى الفيلسوفين معرفة الله المدركة إدراكاً حدسياً كما سبق أن عرضنا ذلك بالتفصيل . وعن طريق معرفة الله هذه تحصل المعرفة العقلية - التي اهتزت شرعيتها عن طريق الشك المطلق - على شرعيتها من الناحية الميتافيزيقية .

وقد ميز الغزالي معرفة الله الحدسية هذه بطريقة لا تدع مجالاً لسوء الفهم من كل المعارف التي يحصل عليها المرء عن طريق الصنعة المنطقية ، وأكد أنه يمكن التوصل عن طريق الحدس لا إلى هذه المعرفة فقط ، وإنما إلى أكثر المعارف .

(١) انظر الترجمة العربية للتأملات ص ٢٠٦ . راجع في ذلك أيضاً :

R. Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie. Munchen 1965, p. 27.

وأما ديكارت - الذى يمثل الحدس بالنسبة له أيضا أهم وأوضح طريق للمعرفة^(١) - فقد بين ، كما فعل الغزالي أيضا ، أن معرفة الله الحقة تكون عن طريق الحدس ، وأنها تمثل بالنسبة للعقل أول الحقائق كلها وأوضحها .

وقد حصل تفسيرنا الفلسفى لحل الغزالي على تأكيد جديد ودعم قوى عن طريق عرضنا لآرائه الأساسية فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات .

٣ - وإذا قارنا آراء الغزالي وديكارت فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة الذات فإننا ننتبين الانفاق بينهما فى الأمور الأساسية التالية :

(أ) فكرة وجود الله بالنسبة لكلا الفيلسوفين هى أول الأفكار الفطرية كلها ، وتفوق فى وضوحها ويقينها ما عداها من كل التصورات الأخرى . وتمثل المعرفة الفلسفية للذات شرطا لا غنى عنه لمعرفة الله . والمعرفة الفلسفية للذات هى أيضا تصور فطرى ، وتتميز بالوضوح إذا تحققت عن طريق العقل وحده ، أى إذا تحرر العقل من كل الأحكام السابقة ومن تدخل صور الأشياء الحسية .

(ب) تسير معرفة الذات جنبًا إلى جنب مع معرفة الله . والذى يجعل معرفة الله ممكنة هو كون الإنسان على صورة الله . وتحقق هذه المشابهة يمكن أن يتم إذا اعترف الإنسان لعقله بالمكان السائد المناسب ، وبهذا يعرف أن الله مصدر معرفته للحقيقة ومصدر كل نور .

فإذا تحققت للإنسان معرفة الله ومعرفة الذات بطريقة فلسفية فإنه يعرف فى الوقت نفسه تلك الحقيقة التى تتمثل فى أن الإنسان - كما يقول الغزالي - لا وجود له من ذاته ، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده وكمال وجوده من الله وإلى الله وبالله ،^(٢) ويعبر ديكارت عن هذه الحقيقة بقوله : إن المرء يعرف حينئذ أنه موجود ناقص فى مقابل الوجود الإلهى الكامل ويعرف أن وجوده معتمد على وجود الله كل الاعتماد فى جميع لحظات حياته^(٣) .

والله ليس فقط خالقا وحافظا للوجود الإنسانى ، بل إنه وحده هو الموجود الحق - كما يقول الغزالي^(٤) - ووجوده وماهيته شئ واحد^(٥) ؛ وكذلك يرى ديكارت أن الوجود صفة ضرورية لله وحده وأن الوجود يمثل جزءًا من ماهيته ، وذلك ليس لأحد إلا لله^(٦) .

(١) انظر فى ذلك : ATX, p. 368, 425 .

(٢) الإحياء ٤ / ٢٩٣ .

(٣) انظر فى ذلك : ATx p. 42, 39, ATx 2e, p. 34 .

(٤) مشكاة الأنوار ص ٥٥ .

(٥) معارج القلس ص ١٩١ وما بعدها .

(٦) AT VII p. 383 فى ذلك .

(ج) وهذا التفرد والكمال اللامتناهي لماهية الله يجعل الإنسان لا يستطيع أن يعرف الله « على سبيل الإحاطة والكمال » كما يقول الغزالي^(١) ؛ فكلماته - كما يوضح ديكرت أيضاً^(٢) - لا يمكن إدراكها ، ولكن تلمس إلى حد ما بالأفكار : « فإن من شأن اللامتناهي أن يعجز المتناهي عن الإحاطة به »^(٣) .

ولكن معرفة وجود الله تتجلى بأعلى قدر من الوضوح والبداهة لمن يكرس نفسه كلية للبحث عن الحقيقة المطلقة .

ومعرفة الله عند الغزالي هي أول المعارف وأسبقها وأسهلها^(٤) ، وعند ديكرت هي أكثر وضوحاً وتميزاً من أى معرفة أخرى^(٥) .

٤ - وعلى الجملة نستطيع أن نقول فيما يتعلق بالمبدأ الفلسفي التأسيسي عند كل من الغزالي وديكرت ما يأتي :

(أ) إن الاختلافات بينهما في المبدأ الفلسفي التأسيسي تتعلق بوجه خاص بصورة عرضهما ، ولا تتعلق - كما بينا - بالمعنى الأساسي ، أي أنها خاصة بالشكل وليست متعلقة بالموضوع . وهكذا تظهر عند الغزالي مشكلة « إله المضل » وكذلك الشيطان الماكر بطريقة تلميحية فقط في عرضه للشك المطلق . ولكن هذا الشك المطلق يتضمن هذه المشكلة كما سبق أن وضحنا ؛ وقد أشار الغزالي إلى هذه المشكلة في موضع آخر من المنقذ ، كما ناقشها بالتفصيل في مؤلف آخر . وقد تدرج الشك المطلق عند الغزالي بوجه خاص عن طريق فكرة (الحاكم الآخر) الذي إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، وما يسمى بحالة اليقظة الجديدة ، وهذه الفكرة لا نجد لها نظيراً عند ديكرت .

(ب) كما أن قضية (أنا أفكر فأنا موجود) التي تمثل عند ديكرت درجة أولى للحل لا تظهر في تلك الصورة في عرض الغزالي للحل ، في حين أن المعرفة الفلسفية للذات - التي تشمل معرفة الكوجيتو ، أي معرفة الذات ومعرفة اعتماد الذات اعتماداً مطلقاً على الله - توجد في مركز الحل سواء عند الغزالي أو ديكرت . وقد ناقش الغزالي معرفة الكوجيتو في مؤلفات أخرى غير المنقذ وبين أهميتها . وذلك على سبيل المثال في النص الذي سبق أن أوردناه والذي يقول فيه : « فإذا أغمض إنسان عينيه ونسى جسمه ونسى السماء والأرض وكل ما يمكن أن تراه العين فإنه

(١) معارج القدس ص ٢٠٩ .

(٢) انظر في ذلك ATIX p. 41

(٣) الترجمة العربية للتأملات ص ١٤٦ : ATIX p. 37

(٤) الإحياء ٤ / ٣١٢ وما بعدها .

(٥) راجع ATIX p. 90. 37

يكون لديه بالضرورة معرفة بوجوده ووعى بذاته ، حتى ولو لم يكن لديه أيضا وعى بجسمه وبالسماء وبالأرض وبكل ما فيهما . فإذا تأمل إنسان ذلك حقا فسيعرف أنه لو سلب منه جسمه أيضا فإنه سيقى ولن يصير أبداً إلى علم ،^(١) .

(ج) المقارنة بين كلا الحلين تبين أنهما يشتملان على نفس المعرفة الأساسية الفلسفية وهي أن التأسيس الواضح للحقيقة يتمثل في وجود الله المطلق كمصدر وحافظ للوجود الإنساني المتناهي . وعلى هذا يعتمد تأسيس فلسفتيهما :

« في تناهينا نستطيع أن نلمس المطلق ، أى نلمس وجود الله اللامتناهى (بأفكارنا) ... وهذا العنصر هو الأساس الحقيقي لكل ميتافيزيقا »^(٢) .

والمنطوق هنا ليس متمثلاً في افتراض وجود الله على اعتبار أن ذلك أمر مفروغ منه كما كان الشأن في الفكر المدرسى وعند علماء الكلام ؛ بل نقطة الانطلاق تتمثل فقط في المفكر نفسه الذى يتوصل - من خلال بحثه عن حقيقة يقينية مطلقة - بمساعدة طريقة الشك الفلسفى ، وبعد التوصل إلى معرفة الذات معرفة فلسفية - إلى معرفة الله معرفة حدسية .

وعلى العكس مما فعل الفلاسفة قبل الغزالى من نقل مفهوم الله « إلى ما وراء حدود الحوادث (أى كل ما يحدث فى العالم) ، عند النهاية الميتافيزيقية للعلاقة السببية الطبيعية والخلقية ، حيث لا يجد هذا المفهوم من هناك صلة أو قنطرة تصله بالعالم وبإنسان »^(٣) حيث يصلون فى فكرهم إلى تناقضات لا يمكن رفعها - على العكس من هؤلاء الفلاسفة فإن معرفة الله بالنسبة للغزالى توجد قبل كل المعارف ، إنه لا يستطيع بدونها أن يخطو خطوة واحدة لا فى العلوم الطبيعية ولا فى مجال الأخلاق^(٤) ، ولا فى الفكر على الإطلاق ، وكذلك بين ديكرت « على أى وجه يصح القول أن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله »^(٥) .

لقد عرف : « أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصبح لى أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعى أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة »^(٦) .

(١) Eibler p. 36 ؛ انظر أيضاً معارج القلس ص ٢١ وما بعدها . قارن فى ذلك أيضاً ديكرت ATlx p. 27 ، ومعرفة الكوجيتو تظهر بوضوح عظيم عند الغزالى فى النص الذى سبق أن نقلناه عنه فى قوله « وما أظنك تفتقر فى ذلك (فى إدراك ذاتك) إلى وسط ، فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذاتك ، فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك ، فبقى أن تترك بغير وسط ... فبقى أنك تترك ذاتك بذاتك ، . معارج القلس ص ٢٣ .

(٢) R. Lauth Die Frage nach dem Sinn des Daseins. Munchen 1953, p. 241. (٢)

(٣) Obermann, op. cit. p. 218 .

(٤) Ibid

(٥) الترجمة العربية للتأملات ص ٥٨ : ATlx p. 11

(٦) المرجع السابق ص ٢٠٨ : ATlx p. 56

البَابُ الرَّابِعُ
العقل ومجاليه عند الغزالي

تمهيد :

بعد أن قمنا في الباب الثالث بمحاولة للتعرف على المبدأ الفلسفي عند الغزالي ومقارنته بفلسفة ديكارت ، نريد الآن أن نبين كيف أصبح هذا المبدأ مثيراً بالنسبة لفكر الغزالي ، وكيف أنه يمثل الأساس الذي يقوم عليه فكره كله . ومن خلال ما سنعرضه هنا سيتضح لنا أن الغزالي قد ثبت على الدوام على فكره الفلسفي الأصيل طبقاً لمبادئه الفلسفي . وليس من غرضنا هنا بطبيعة الحال القيام بعرض تفصيلي شامل لكل أفكار الغزالي الفلسفية ، فذلك أمر يخرج عن نطاق هذا البحث ؛ ولكننا سنتعرف على آرائه الفلسفية فيما يتعلق بالعقل وإمكانياته المعرفية ، وسيتضح لنا أن آراءه هذه لا يمكن تبريرها تبريراً كافياً وفهماً سليماً دون مراعاة ربطها بمبادئه الفلسفي ، كما لا يمكن أن تعرف أهميتها الفلسفية إلا بذلك .

وفي الفصل الأول من هذا الباب سنعرض آراء الغزالي العامة فيما يتعلق بالعقل ومجاليه في المعرفة . وفي هذا الصدد سنتعرف أيضاً على نظرية السببية عند الغزالي .

أما الفصل الثاني فإننا سنعرض فيه أولاً آراءه في العلاقة بين العقل والتصوف ، وسنبين بوجه خاص كيف فهم الغزالي التصوف كفيلسوف .

وبعد ذلك نقوم بالتعرف على العلاقة بين العقل والنبوة عند الغزالي ، بهدف بيان العلاقة بين الدين والعقل لديه من ناحية المبدأ ، وليس بهدف عرض كامل لفلسفته الدينية .

الفصل الأول

المعارف العقلية

١ - العقل والحواس

لقد كانت مشكلة معرفة الحقيقة المطلقة - كما عرضنا في الباب الثالث - تمثل القضية المركزية في فكر الغزالي . وقد استطاع التوصل إلى حل لهذه المشكلة عن طريق معرفة الذات ومعرفة الله ، ووجد في هذه المعرفة الوضوح المطلق الذي كان يبحث عنه . وبذلك أصبح العقل - الذي أمكن الشك فيه في بادئ الأمر بوصفه ملكة للمعرفة - حاصلاً على التبرير الفلسفي كأداة للمعرفة اليقينية وكنور من نور الحقيقة .

ومن هنا يمكن وصف العقل - بناء على المبدأ الفلسفي للغزالي - بأنه :

« الفطرة الغريزية والنور الأصلي الذي به يدرك الإنسان حقائق الأشياء »^(١) .

وبعد أن تأكدت بذلك شرعية العقل كملكة لمعرفة الحقيقة ، يبرز هنا سؤال هام عن مجال وحدود المعرفة العقلية .

وعندما يبدأ الغزالي في بحث هذا الموضوع فإنه لا يلجأ إلى اتخاذ نظريات فلسفية قائمة أو غيرها من نظريات صوفية أو دينية منطلقاً لبحثه ، وإنما المنطلق الذي يعتمد عليه هنا هو المنطلق ذاته الذي اعتمده قبل التوصل إلى مبدئه الفلسفي - ونعني بذلك الإنسان العارف والباحث عن المعرفة ، أي العقل . فالأساس الوحيد لكل تفكيره وبحثه يتمثل الآن في مبادئ العقل فقط . وقد أدى به ذلك في النهاية إلى التوصل إلى أن لدى العقل إمكانيات معرفية شاملة ، كما سنبين ذلك بشيء من التفصيل .

لقد تناول الغزالي قدرات العقل المعرفية في مقارنة عقدها في « مشكاة الأنوار »^(٢) بين ملكة العقل وحاسة البصر^(٣) ، وبين في هذه المقارنة مدى الإمكانيات الواسعة والجوانب المتعددة المتاحة أمام العقل الإنساني في مجال المعرفة في مقابل حاسة البصر . والغزالي يسمي العقل هنا عيناً في

(١) الإحياء ٣ / ٣٩٨ .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٣ - ٤٧ .

(٣) نعرض هنا هذه المقارنة بالتفصيل لسببين أولاً : لبيان العلاقة بين الحواس والعقل عند الغزالي . ثانياً : لأن هذه المقارنة مثال لما للعقل من دور حاسم في كتب الغزالي المتأخرة أيضاً .

قلب الإنسان خالية من كل النقائص العالقة بالرؤية البصرية . ويوضح لنا أن هذه العين العقلية تسمى أحياناً بالعقل أو الروح أو النفس الإنسانية ، ولكنه ينبه على أن هذه التسميات المختلفة ليست أمراً جوهرياً ، وينبغي ألا يتوقف المرء عندها كثيراً ، لأن كثرة العبارات - كما يقول الغزالي - تقود ضعيف البصيرة إلى توهم كثرة المعاني . والأمر هنا يدور فقط حول ملكة أو قدرة يتميز بها الإنسان العاقل عن الحيوان وعن المجنون ، وتسمى عادة بالعقل .

وفصل الغزالي القول في سبع نقاط يبرهن بها على تفوق العقل في مقابل حاسة البصر ، وذلك على النحو التالي :

أولاً : لا تستطيع العين أن ترى نفسها بنفسها ، في حين أن العقل يعرف نفسه تماماً مثلما يعرف الأشياء الأخرى . فيدرك نفسه عالماً وقادراً : « ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه وعلمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية »^(١) .

ثانياً : لا تستطيع العين أن ترى الشيء المقرط في القرب أو البعد في حين أن البعد أو القرب لا يلعب أى دور بالنسبة للعقل .

ثالثاً : لا تستطيع العين أن تدرك ما وراء الحجب ، ولكن العقل يستطيع أن يدرك كل ما في العالم وما في السماء « فالحقائق كلها لا تحتجب عن العقل »^(٢) .

رابعاً : العين لا ترى إلا ظواهر الأشياء فقط ، في حين أن العقل يستطيع أن يتغلغل إلى بواطن الأمور وأسرارها ؛ إنه يستطيع أن يدرك ماهيتها وأسبابها وعللها وغايتها ومعناها وخلقها وترتيبها في الوجود .

خامساً : لا تستطيع العين أن تبصر إلا بعض الموجودات فقط ، فلا تستطيع أن تدرك شيئاً من المعقولات وكثيراً من المحسوسات ، فلا تدرك الأصوات والروائح إلخ ، ولا تستطيع أن تدرك أيضاً القوى المدركة مثل قوة السمع والشم إلخ ، كما لا تدرك الصفات الباطنة مثل الفرح والحزن والعلم إلى غير ذلك من موجودات لا تدخل تحت الحصر . أما مجال العقل فهو « الموجودات كلها »^(٣) . إذ يستطيع أن يتصرف فيها ويحكم عليها أحكاماً يقينية صادقة « فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعاني الخفية عنده جلية »^(٤) . ولهذا فإن العين الظاهرة بالإضافة إليه أولى بها أن تسمى ظلمة لا نوراً ، إنها جاسوس من جواسيس العقل - كما يقول الغزالي - مثلها في ذلك مثل سائر

(١) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع ص ٤٥ .

(٤) نفس المرجع ص ٤٦ .

الحواس الأخرى ، وكذلك القوى الباطنة مثل الخيال والذاكرة إلخ - ترفع إلى العقل أخبارها فيحكم فيها « بما يقتضيه رأيه الثاقب وحكمه النافذ »^(١) .

سادساً : لا تستطيع العين أن تدرك ما لا نهاية له ، لأنها لا تدرك إلا صفات الأجسام ، والأجسام متناهية . ولكن العقل يدرك المعلومات وهي غير متناهية ، وتوجد على ذلك أمثلة كثيرة في الرياضيات . فالعقل يدرك الأعداد ولا نهاية لها ، ويدرك تضعيفات الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد ولا يتصور لها نهاية إلخ ، والعقل يدرك علمه بالشئ وعلمه بعلمه بالشئ وعلمه بعلمه إلى غير نهاية .

سابعاً : العين تخضع لكثير من خداع الحس ، فترى الشئ الكبير صغيراً وتبدو لها الكواكب في صور دنائير مثورة على بساط أزرق إلخ ، في حين أن العقل لا يخضع لشئ من ذلك ، فهو منزّه عن كل هذه النقائص .

وبعد هذه المقارنة التي يظهر من خلالها أن العقل - في نظر الغزالي - لديه القدرة على الحصول على معارف يقينية شاملة في مجالات عديدة - يجد الغزالي نفسه مضطراً إلى الإجابة عن سؤال يفرض نفسه في هذا الصدد وهو : إذا كان الأمر كذلك وهو أن العقل منزّه عن كل هذه النقائص فكيف تفسر - من حيث المبدأ - ما نراه من أن العقلاء يغلطون في نظرهم وتفكيرهم ؟

ويجب الغزالي عن ذلك بقوله : إن الغلط هنا لا تجوز نسبته إلى العقل ، إنه منسوب إلى أحكام الخيالات والأوهام والاعتقادات التي يظنها الناس - خطأ - أحكاماً للعقل . أما العقل نفسه فإنه - إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال - لا يتصور أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هي عليه . ولكن الغزالي يعترف بأن هناك صعوبات كبيرة تعترض طريق هذا التجريد لدرجة أنه لن يكمل تجرد العقل من هذه النوازع إلا بعد الموت^(٢) .

وهذا النزاع المستمر بين العقل من جهة والوهم والخيال من جهة أخرى ، والذي يعرقل التوصل إلى المعرفة العقلية الكاملة ، يرجع - في رأى الغزالي - إلى أن النفس في أول الفطرة تتعرض لهجوم الحواس والوهم ، وأن العقل يعلن عن نفسه فيما بعد لدرجة أنه لا يستطيع أن يحصل على امتيازهِ وسيادته إلا بصعوبة بالغة .

يقول الغزالي في ذلك :

« والنفس في أول الفطرة أشد إدعائاً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسى والوهمى ، لأنهما

(١) نفس المرجع .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٧ .

سبقاً في أول الفطرة إلى النفس ، وفتحها بالاحكام عليها ، فألفت احكامهما ، وأنست بهما ، قبل أن يدركها الحاكم العقلي ، فاشتد عليها القطام عن مألوفها ، والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها ، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه ، وتوافق حاكم الحس والوهم وتصديقهما ،^(١) .

ولذلك فإن محاولة القضاء على تحكم الحواس والوهم ، تصطدم بصعوبات كبيرة ، لأن وساوس الوهم والخيال ملتصقة بالقوة المفكرة التصاقاً يشبه امتزاج الدم بلحومنا وأعضائنا^(٢) .

والغزالي ينظر إلى العلاقة بين العقل والحواس من جانبين :

الجانب الأول هو ضرورة تحرير العقل من تأثير الحواس وما يرتبط بها من الوهم والخيال .

أما الجانب الثاني فهو حاجة العقل - إلى حد ما - إلى هذه الحواس بوصفها « جواسيس » تأتي إليه بالأخبار من العالم الحسي ، فيقوم بفحصها وتقويمها .

(١) معيار العلم ٦٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٤ .

٢ - المعارف الضرورية الأولية

- بعد أن بينا كيف أن العقل يمثل المصدر الأعلى للمعرفة عند الغزالي ، نريد أن نبين فيما يلي رأيه في المعارف العقلية ، ونعرض في هذا الصدد أيضاً رأيه في مشكلة السببية :

يرى الغزالي أن موضوعات المعرفة تنقسم إلى قسمين^(١) : أشياء محسوسة ، وأشياء معلومة بالعقل . فكل ما يعرف في مجال الحواس يتبع المجموعة الأولى ، وكل ما لا يعرف عن طريق الحواس يتبع المجموعة الثانية ، مثل الحواس الخمس نفسها ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة ، وحتى الخوف والخجل والغضب إلخ^(٢) .

وقد دأب الخيال على محاولة إدراك الأمور المعنوية عن طريق خصائص حسية ، مثل الشكل واللون والقدر والوضع . ولهذا فإن المرء إذا أراد أن يتأمل فكرة خالتي لهذا الكون راح الخيال يطلب لهذا الخالتي لوناً وبعداً وقرناً إلخ .

أما العقل فإنه يدرك أشياء كثيرة ينكرها الخيال ويأبأها بسبب محدوديته .

وتنشأ الأحكام الخاطئة في مثل هذه الأحوال - كما سبق أن أشرنا^(٣) - من عدم مراعاة التفرقة بين موضوعات المعرفة . فهذه التفرقة تبين لنا أن مجال عمل الحواس يقتصر على الأشياء الحسية فقط ، ولكن عملها في هذا المجال المحدود في حاجة أيضاً إلى المساعدة المستمرة من جانب العقل . ومحدودية الحواس تجعلها غير مؤهلة للحكم على أي موضوع عقلي .

يقول الغزالي :

د .. فإذا عرفت انقسام الموجودات إلى محسوسات وإلى معلومات بالعقل ولا تباشر بالحواس والخيال . فأعرض عن الخيال رأساً ، وعول على مقتضى العقل فيه ،^(٤) .

وتنقسم المعارف العقلية - أي المعارف التي تقررها غريزة العقل وحدها ، والتي لا يكون الحصول عليها ناتجاً عن مجرد التقليد والسماع - إلى قسمين : معارف ضرورية فطرية ومعارف نظرية مكتسبة وفي ذلك يقول الغزالي :

(١) معيار العلم ص ٨٩ وما بعدها .

(٢) يقول الغزالي : « وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال ، لا بخلق شيء »

من حواسنا بها » انظر معيار العلم ص ٩٠ .

(٣) انظر فصل العقل والحواس .

(٤) معيار العلم ص ٩١ وما بعدها .

د أما العقلية فعنى بها ما تقضى بها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسمع ، وهى تنقسم إلى ضرورية لا يدرى من أين حصلت وكيف حصلت ، كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً معاً ، فإن هذه علوم يجد الإنسان نفسه منذ الصبا مفطوراً عليها ، ولا يدرى متى حصل له هذا العلم ، ولا من أين حصل له . أعنى أنه لا يدرى له سبباً قريباً وإلا فليس يخفى عليه أن الله هو الذى خلقه وهذه^(١) . وإلى علوم مكتسبة ، وهى الاستفادة بالتعليم والاستدلال ،^(٢) .

ويوضح الغزالي طابع الأولية للمعارف العقلية الضرورية فيقول : د .. العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل ، إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون فى مكانين فى حالة واحدة ، وهذا حكم منه على كل شخص . ومعلوم أنه لم يدرك بالحس إلا بعض الأشخاص فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه الحس ،^(٣) .

وهذه المعارف الضرورية الأولية لا يشك فى صحتها ووضوحها إلا من انحرف ذهنه عن الفطرة السليمة . وهذا أمر يحدث نتيجة للتعصب للمذاهب الفاسدة التى تعكر صفو الفكر ، وتحجب عنه رؤية الحقائق الواضحة^(٤) .

والوهم لا يكذب الحقائق العقلية الضرورية الأولية ، كما لا يكذب المعارف الحسية^(٥) ، وإنما يكذب الوهم المجموعة الثانية من المعارف العقلية وهى المعارف النظرية ، ومن بينها المعارف الميتافيزيقية على وجه الخصوص .

(١) ان هذا يتضمن القول بأن الله هو الذى خلق أيضا هذه الحقائق والعلوم ، كما هو واضح من سياق النص .
(٢) الاحياء ١٥/٣ . وهنا يمكن أن يسأل المرء : إذا كان الغزالي يرى - كما هو واضح من النص - أن لدينا معارف فطرية فكيف يتفق هذا مع ما يراه من أن النفس عند الولادة تكون مثل صفحة بيضاء (Tabula rasa) ؟ اذ يقول مثلا فى الاحياء (٣ / ٦٩ وما بعدها) : « وقلبه (قلب الطفل) الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما نقش ومائل إلى كل ما يمال به إليه » . (انظر أيضا المنقذ ص ١٣٦ وما بعدها والمعارف العقلية ص ٤٢ وما بعدها) . وهذا السؤال يجاب عنه بأن ما يقصده الغزالي هنا هو الإشارة فقط إلى التطور النفسى للطفل ، وعلى ذلك فليس هناك تناقض إطلاقا بين ما يقصده هنا وبين رأيه فى المعارف الفطرية . فالغزالي بعيد كل البعد عما يقول به جون لوك (١٦٣٢ م - ١٧٠٤ م) من إنكار الأفكار الفطرية .

(٣) الاحياء ٧/٣ .

(٤) معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٥) انظر أيضا محك النظر ص ٦٤ .

٣ - المعارف الميتافيزيقية

يرى الغزالي أن إدراك المعارف الميتافيزيقية يتطلب مجهودًا عقليًا كبيرًا ، مثلها في ذلك مثل كل المعارف النظرية ، وذلك على العكس من الحقائق العقلية الضرورية . ونظرًا إلى أن المعارف الميتافيزيقية تكتسب عن طريق العقل وحده ، فإن المرء لا يستطيع أن يصل إلى اليقين فيها إلا إذا فطم عقله عن أمور الحس والوهم ، وتعود كثيرًا على ممارسة المعارف العقلية . وفي ذلك يقول الغزالي :

« فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات ففيها بعض مثل هذه اليقنيات ، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات وطمس العقل عن الوهميات والحسيات ، وإتقانها بالعقليات المحضة . وكلما كان النظر فيها أكثر ، والجد في طلبها أتم ، كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب . ثم من طالت ممارستها وحصلت له ملكة بتلك المعارف لا يقدر على إفحام الخصم فيه ، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه بمجرد ذكر ما عنده ، إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم وطول التأمل ، حتى يصل إلى ما وصل إليه ، إن كان صحيح الحدس ، ثاقب العقل ، صافي الذهن ،^(١) .

وهذا التعود على ممارسة المعارف العقلية ينبغي أن يحل محل ما اعتاد عليه المرء في طفولته ، من سيادة الحسيات والوهميات ، وما حصل عليه من آراء عن طريق التقليد .

يقول الغزالي :

« وأكثر أغاليط النظار من التصديق بالمألوفات والمسموعات في الصبا من الأب والأستاذ وأهل البلد المشهورين بالفضل ،^(٢) .

وقد وضع الغزالي طريقة تمكن للعقل فرض نفسه إزاء خداع الوهميات ، وفي الوقت نفسه تلزم الوهميات بالاعتراف بالمعارف العقلية الصرفة التي تنكرها . وهذه الطريقة ذات وجهين : أحدهما عام ، والآخر خاص :

فالوجه الأول : يتمثل في كشف تناقض الوهم ، وإعادةه بذلك إلى ما يقع فقط في مجاله من معارف حسية . ويكشف العقل عجز الوهم عندما يضع أمامه موضوعًا غير حسي لا يستطيع

(١) معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٢) عك النظر ص ٨٤ ، انظر ما يقوله ديكارت في ذلك أيضا : ATV p.146

(راجع ذلك في بداية حديثنا عن شروط التفلسف) .

الوهم إنكاره ، ومن ناحية أخرى فإن كونه موضوعاً غير حسي لا مجال فيه للتصورات الحسية أمر يدعو الوهم إلى إنكاره مثلما ينكر أيضاً كل ما هو غير حسي ، مثل القدرة والعلم والإرادة . هذا الموضوع هو الوهم نفسه .

يقول الغزالي في ذلك :

د ولو عرضت الوهم على نفس الوهم لأنكره ، فإنه يطلب له سمكاً ومقداراً ولوناً ، فإذا لم يجده أباه ، ولو كلفت الوهم أن يقابل ذات القدرة والعلم والإرادة لتصور لكل واحد قدراً ومكاناً مفرداً ،^(١) .

أما الوجه الآخر فهو - كما يقول الغزالي - معيار في آحاد المسائل ، ويتمثل فيما يسمى بـ « حيلة العقل » . فالعقل يأخذ - كنقطة انطلاق لاستدلاله - مبادئ عقلية ومعارف رياضية ، من حيث أن الوهم يعترف بها مثلما يعترف بالمعارف الحسية . ولكي يساعد العقل الوهم على إدراك وجود الأشياء غير الحسية - التي يريد الوهم - خطأً - إدراكها عن طريق مفاهيم حسية - يعتمد إلى ما يأتي :

ينطلق العقل في استدلالاته من مقدمات مأخوذة من مجالات لا اعتراض للوهم عليها ، ويقوم العقل بترتيب هذه المقدمات ترتيباً منطقياً ، فإذا لم يرد الوهم قبول النتيجة اللازمة من هذه المقدمات ، رغم اعترافه بالمقدمات وبالترتيب المنطقي أيضاً ، فإن العقل يكون حينئذ محقاً في إرجاع هذا الإنكار من جانب الوهم إلى عجز الوهم عن إدراك الموضوعات غير الحسية ، وليس إلى عدم صحة تلك المعارف اللازمة لزوماً منطقياً . يقول الغزالي في ذلك :

د الطريق الثاني ، وهو معيار في آحاد المسائل ، وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة ، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين ، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحواس ، وإنما تنازع فيما وراء الحسوسات ، لأنها تمثل غير الحسوس بالحسوس ، إذ لا تقبله إلا على نحو الحسوسات ، فحيلة العقل ... أن يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها ، وينظمها بنظم المقاييس التي ذكرناها ، فإن الوهم يساعد على أن اليقينية إذا نظمت كانت النتيجة لازمة ... فيتخذ ذلك ميزاناً وحاكماً بينه وبينه ، فإذا رأى الوهم قد كاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمه ... علم أن ذلك من نفور في طباعها^(٢) عن إدراك هذا الشيء الخارج عن الحسوسات ،^(٣) .

(١) حك النظر ص ٦٤ .

(٢) يستخدم الغزالي في المستصفى (ص ٤٨) تعبيراً أدق إذ يقول (تصور في طباعها) بدل قوله هنا (نفور في طباعها) . ولعل الصواب هو تذكير الضمير العائد على الوهم ، فتكون صحة العبارة : « تصور (أو نفور) في طباعه » .

(٣) حك النظر ص ٦٤ / ٦٥ ، انظر أيضاً معيار العلم ص ٦٣ وما بعدها ، والمستصفى ٤٧ وما بعدها .

وهكذا يستخدم العقل المنطق لى ينقض اعتراضات الوهم ضد المعارف الميتافيزيقية ، وعلى الجملة فإن هناك عوامل ثلاثة تجب مراعاتها فى إدراك المعارف الميتافيزيقية ، وهذه العوامل هى :

١ - ضرورة رفض تحكم الحس والوهم وإزالته ، ومكافحة الميل إلى التقليد .

٢ - ضرورة مراعاة قواعد المنطق الذى يقدم بما يشتمل عليه من قياس وسيلة للتغلب على كل خداع من جانب الحس والوهم .

٣ - ضرورة التدريب الكثير للملكة العقل الحدسية والممارسة الطويلة للمعارف العقلية ، فإن تحقيق ذلك يؤدى إلى التوصل إلى اليقين الثابت المطلوب فى المعارف العقلية الصرفة .

وينبغى أن نشير هناك إلى أن الغزالي كثيراً ما يؤكد أنه لا يجوز أن يفهم من العقل مجرد الملكة المنطقية ، وذلك لأن العقل أكثر من ذلك ، إنه : « الوصف الذى يفارق الإنسان به سائر البهائم ، وهو الذى استعد به لقبول العلوم النظرية وتلدير الصناعات الخفية الفكرية ... وكأنه نور يقذف فى القلب به يستعد لإدراك الأشياء ، ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية »^(١) .

وقد يتساءل المرء : كيف يحق للغزالي أن ينتقل بمساعدة ما يسمى « بحيلة العقل » من المنطق إلى الميتافيزيقا ؟

وللإجابة عن ذلك نقول : إن مثل هذا الانتقال لا وجود له إلا فى الظاهر فقط . وذلك لأن هذه « الحيلة » ليست إلا نوعاً من التمهيد لبيان قصور الوهم عن إدراك الأمور غير الحسية ، وعملها لا يؤدى إلى المعارف العقلية النظرية نفسها . فلا يوجد انتقال من المنطق إلى الميتافيزيقيا ، بل الأمر على العكس من ذلك ، فإن المبادئ المنطقية تتأسس وتحصل على شرعيتها - بناء على رأى الغزالي - عن طريق ملكة العقل الحدسية ، كما بينا ذلك فى الباب الثالث .

وطريقة الغزالي الفلسفية - التى استخدمها فى التوصل إلى مبدئه الفلسفى ، والتى احتفظت لديه بعد ذلك أيضاً بشرعيتها وقيمتها - تتطلب بوجه خاص مراعاة الأمرين التاليين :

أولاً : لا يجوز أن يأخذ المرء فى الاعتبار إلا ما كان جلياً واضحاً من المعارف .

ثانياً : يجب التدرج من المعارف الحلية الواضحة إلى غيرها من المعارف ، ولا يجوز تخطى مراتب معينة للوصول مباشرة إلى غمرة الإشكال ، لأن ذلك يؤدى بسهولة إلى الاستنتاجات الخاطئة^(٢) .

(١) الاحياء ٩٠ / ١ .

(٢) انظر فى ذلك أيضا ديكارت : ATX p. 379f

يقول الغزالي فى ذلك :

« فإن الأغاليط فى النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها ، ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها إلى ما بعدها تدريجاً ، حتى لا يخفى قليلاً قليلاً ، فيتضح الشئ بما قبله على القرب لطاحت المغالطات . ولكن عادة النظار المهجوم على غمرة الإشكال وطلب الأمر الخفى البعيد عن الأوائل الجلية بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة ، فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقوى الذهن على الترقى فى المراقى الكثيرة دفعة ... »^(١) .

وأخيراً يجب أن نشير إلى أن الغزالي - طبقاً لمبدئه الفلسفى - يعتبر الميتافيزيقا أهم شئ فى الفلسفة ، ويراها هدف كل العلوم . وقد أبرز الغزالي فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » - قبل نزاعه مع « الفلاسفة » فى كتابه « التهافت » - أهمية الميتافيزيقا حيث يقول :

« اعلم أن عاداتهم جارية بتقديم الطيعى ، ولكن آثرنا تقديم هذا^(٢) ، لأنه أهم والخلاف فيه أكثر لأنه غاية العلوم ومقصدتها »^(٣) .

وهذا التأكيد على الأهمية الكبيرة للميتافيزيقا يتفق تماماً مع رأى الغزالي الذى عرضناه بالتفصيل فى الباب الثالث من هذا الكتاب . وهو أن المرء لا يستطيع أن يخطو خطوة واحدة فى العلوم ، بدون أن يكون قد توصل قبل ذلك إلى معرفة الله .

(١) محك النظر ص ٧٩ وما بعدها .

(٢) أى القسم المسمى بالإلهيات من علوم الفلاسفة .

(٣) مقاصد الفلاسفة (القاهرة ١٩٦١ م) ص ١٣٣ .

٤ - مشكلة السببية

إن ما سنعرضه في هذا الفصل من وجهة نظر الغزالي في موضوع السببية بين لنا أن رأى الغزالي في هذه المشكلة - إذا فهم فهمًا سليمًا - يتفق تمامًا مع اتجاهه الفلسفي . ولهذا فإنه لا يجوز إطلاقاً إساءة فهم هذا الرأى بالنظر إليه على أنه تعبير عن نوع من الارتبائية ، وبالتالي تعبير عن إنكار ونفى للعلوم^(١) ، فالذى حدث حتى الآن أنه قد أسيء - إلى حد كبير - فهم رأى الغزالي فيما يتعلق بالسببية وحكم على هذا الرأى بأنه رأى سوفسطائى^(٢) ، أو على الأقل أرجع في نشأته إلى وجهات نظر دينية^(٣) ، وبذلك سلبت منه قيمته الفلسفية . وإزاء ذلك كله نرى أن إرجاع رأى الغزالي في السببية إلى مبدئه الفلسفى وربطه به ، سيجعل من السهل فهم الأهمية الفلسفية لهذا الرأى فهمًا أعمق ، وهذا ما نريد توضيحه في الصفحات التالية .

من المعروف أن الغزالي - وكذلك أيضًا دفيد هيوم^(٤) - الذى جاء بعده بستة قرون - قد أرجع ضرورة التلازم بين ما يسمى سببًا وما يسمى مسببًا إلى العادة فقط^(٥) . ولكن العرض الدقيق لرأى الغزالي في السببية ، وبيان التأسيس الفلسفى لهذا الرأى يؤكد أنه لا يجوز إطلاقاً وضع رأى الغزالي في هذا الصدد بجانب ارتبائية هيوم في السببية ؛ فقد أدان الغزالي الارتبائية بكل قوة - كما بينا في الباب الثالث - وبين أنها اتجاه عقلى خاطئ وتغلب عليها بطريقة فلسفية .

(١) ينهب د . أحمد فؤاد الأهواني هذا المذهب فى كتابه : « فى عالم الفلسفة » - القاهرة ١٩٤٨ م ص ١١٦ وما بعدها فى الفصل الذى يحمل عنوان : السببية بين الغزالي وابن رشد - ويرى أن الغزالي كان على رأس المهاجمين للعلم . وأن جمهور المسلمين قد تابع الغزالي ، وأخذ بهذا الرأى الذى ينكر على العلم أسسه فكان ذلك علة التأخر فى ميدان العلوم ثم يقول : « لقد اصطفت الحضارة الأوربية آراء ابن رشد الفيلسوف فى العلم فنهضت نهضتها العلمية التى تشهد ثمرتها فى العصر الحاضر ، وسار المسلمون وراء الغزالي فتأخروا علمياً بما هو واقع أمام بصرنا » . وجعل الغزالي مسؤولاً عن تأخر المسلمين بعد تسيطا غير مقبول لمشكلة معقدة . وقد سبق أن رددنا على مثل هذا الاتهام فى مقدمة الطبعة الأولى .

(٢) راجع تهافت التهافت لابن رشد ص ١٧٢ ج ٢ (فى مجموع يضم تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد ، وعلى هامشهما تهافت الفلاسفة لخوجه زادة . طبع مصطفى الباقى الخليلي ١٣٢١ هـ) حيث يقول فى رده على الغزالي : « أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فتقول سوفسطائى » كما يقول أيضًا : « إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورائع له » .

(٣) انظر مثلاً المقدمة التى كتبها الدكتورون جميل صليبا وكليل عياد للمستند من الضلال (دمشق ١٩٣٤ م) .

(٤) فيلسوف إنجليزى عاش فى الفترة ما بين ١٧١١ م و ١٧٧٦ م وهو من أقمار المذهب التجريبي .

(٥) يقول رينان فى كتابه عن ابن رشد (الترجمة العربية ص ١١٢) إن هيوم لم يقل فى نقد مبدأ العلية أكثر

بما قاله الغزالي .

صحيح أن الغزالي قد توصل - مثل هيوم - إلى الشك في الشرعية المطلقة للتلازم المشاهد في المحسوسات بين العلة والمعلول ، ولكن تأسيس الغزالي الفلسفي لهذا النقد لم يقده - مثل هيوم - إلى نفى المعرفة العقلية ، بل إنه يتفق تمامًا مع آرائه الميتافيزيقية . وفي حين أن نتيجة الارتياح في العلاقة السببية هي إنكار كل ضمان و يقين في المعرفة ، والادعاء في النهاية بعجز العقل تمامًا ، فإن الغزالي على العكس من ذلك قد اعترف للعقل بدور السيادة وبإمكانية المعرفة الشاملة لكل الأشياء^(١) .

والعقل لا يستقل عنده بتأسيس ذاته - كما سبق توضيح ذلك - وإنما يتأسس على المعرفة الفلسفية الحدسية لمصدره ، أى على معرفة الله ، التي منها وحدها يحصل العقل أيضًا على التبرير الكافي المطلوب . ومن وجهة النظر الفلسفية هذه - التي تدرك كل موجود على أنه غير ضروري ، وعلى أنه معتمد في وجوده على الوجود المطلق - تكون هناك نتيجة ضرورية هي سلب ما يبدو من الضرورة المطلقة للتلازم المشاهد في المحسوسات بين ما يسمى علة وما يسمى معلولا ، وردها إلى مجرد ضرورة نسبية .

فإذا رأينا الغزالي يتحدث أيضًا في « التهافت »^(٢) عن مشكلة السببية في صدد مناقشته للمعجزات النبوية ، فإن رأيه هنا - على الرغم من ذلك - يستند إلى أساس فلسفي ، ولا يتضمن وجهات نظر دينية ، وإلا لكان بذلك يناقض اتجاهه الأساسي الذي لا يجيز إطلاقاً استناد الفكر على مجرد معارف مأخوذة عن طريق التقليد . وفي حين أن هناك أناسًا قبل الغزالي قالوا : إن الله مسبب الأسباب ، ووقفوا بهذا القول عند حدود التسليم والإيمان ، فإن الغزالي - الذي توصل أيضًا إلى هذا الرأي - قد أسسه بطريقة فلسفية^(٣) .

ويرى الغزالي أن هناك ثلاث صور مختلفة للارتباط بين شيئين^(٤) :

١ - العلاقة المتكافئة . وذلك مثل العلاقة التي بين اليمين والشمال والفوق والتحت وما شاكل ذلك . فعند تقدير فقد أحدهما يلزم أيضًا فقد الآخر لأنها متضايقان ، فلا تقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر .

٢ - العلاقة بين الشرط والمشروط ، فيلزم من تقدير انتفاء الشرط انتفاء المشروط أيضًا ، ولكن العكس غير صحيح . وكمثال لذلك « علم الشخص مع حياته ، وإرادته مع علمه ، فيلزم

(١) انظر فصل العقل والحواس .

(٢) ص ١٩٤ وما بعدها .

(٣) انظر في ذلك فلسفة الغزالي للعقاد ص ٩ .

(٤) انظر في ذلك الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٢ وما بعدها .

لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة » فالشرط ضروري لوجود المشروط ، ولكن وجود المشروط به بل عنه ومعه .

٣ - العلاقة بين السبب والمسبب أو العلة والمعلول . فإذا انتفى السبب انتفى المسبب أيضاً بشرط ألا يكون لهذا المسبب إلا سبب واحد فقط .

وعلى كل حال فإن هناك مبدأ قائماً هو : « كل حادث له سبب »^(١) ، وهذا المبدأ له شرعية مطلقة وضرورة أولية في العقل^(٢) . ولكن الغزالي يرى أنه يجب التفريق بين هذه الشرعية المنطقية المطلقة لمبدأ السببية وبين السببية المشاهدة في المحسوسات . وذلك لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون لها ضرورة مطلقة . يقول الغزالي في ذلك :

د الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيء ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشيع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ..^(٣) .

إن مثل هذه الأسباب التي تشاهد في المحسوسات لا يمكن في الحقيقة أن تسمى أسباباً ، وذلك لأن المشاهدة في تلك الحالات تثبت فقط اقتراناً زمنياً ، ولكن لا تستطيع أن تبرهن على أن شيئاً معيناً هو السبب ، وأنه لا توجد هناك أسباب أخرى . ويناقش الغزالي هذه المسألة عن طريق مثال احتراق القطن بوساطة النار فيقول :

د فما الدليل على أنها الفاعل وليس له دأى للخصم ، دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ؟ والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة له سواه^(٤) .

إن النقطة الأساسية في النقد الذي وجهه الغزالي للقول بالتلازم بين السبب والمسبب تتمثل فيما يراه من أن العلة بالمعنى الحقيقي ، أى بالمعنى الخلاق يجب أن تكون إرادة فاعلة . ونظراً إلى

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٩٥ .

(٤) التهافت ١٩٦ . يعلق المرحوم الأستاذ العقاد (في كتابه عن ابن رشد ص ٧٧) على رأى الغزالي في السببية فيقول : « فالمعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هي علتها ، وهو رأى يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفى بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء عللها » ويتحدث العقاد عن ذلك بتفصيل أكثر في محاضراته عن فلسفة الغزالي ص ٩/٨ .

أن المادة الميتة عاجزة عن أن تكون فاعلة ، فإنها لا يمكن أن تكون علة أيضًا . ولهذا يرى الغزالي أن من الخطأ الزعم مثلاً بأن من طبيعة النار بالضرورة أن تحرق ؛ فادعاء مثل هذه الضرورة الطبيعية مستند فقط على الخيال . فالاحتراق يحدث فقط عن طريق أن هناك إرادة تخلق الاحتراق في نفس الوقت الذي تحدث فيه ملامسة القطن للنار . والارتباط هنا بين هذين الحادثين : ملامسة القطن للنار والاحتراق لا يقوم على أساس ضرورة طبيعية . ولكن الله هو الذى يخلق الاحتراق ، إما بطريق مباشر أو غير مباشر . ثم يضيف الغزالي قائلاً : إن الله يستطيع أيضاً أن يرفع هذا الارتباط بين هذين الحادثين . وفيما يلي نص عبارة الغزالي :

« وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق ، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل »^(١) .
ثم يقول :

« نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد فى القطن والفرق فى أجزائه ... هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، فأما النار وهى جماد فلا فعل لها »^(٢) .
إن نظرية التسبب الإرادى - المباشر أو غير المباشر - هذه تتضمن احتمال رفع الارتباط السببى العادى عن طريق الله . وبذلك تنشأ المشكلة التالية : كيف يمكن - بناء على اعتبار هذا الاحتمال المشار إليه - قيام أى علم يقينى ؟ ألا يبدو حينئذ كل علم أمراً مستحيلاً ؟
ولكن الغزالي لم يغب عن ذهنه مثل هذا التساؤل ، فتراه يناقش^(٣) هذا الاعتراض بالتفصيل موضحاً ذلك بالأمثلة قائلاً :

أليس من الممكن حينئذ أن تفقد الأشياء فجأة جوهرها وتتحول إلى أشياء أخرى ، فيصبح ممكناً أن يتحول كتاب تركه المرء فى بيته إلى غلام أو حيوان عندما يعود المرء إلى بيته ؟
وبعبارة أخرى ألا يبدو الأمر والحال هذه أنه ليس فى وسع أحد إصدار أحكام يقينية فى أى موضوع من الموضوعات ؟

وباختصار : ألا يؤدى رأى الغزالي فى السببية إلى عدم اليقين فى أى علم ؟
ويجب الغزالي عن ذلك بقوله :

« إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المخالات ...
الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هى ممكنة

(١) التهافت ص ١٩٥ .

(٢) التهافت ص ١٩٦ .

(٣) التهافت ص ١٩٨ وما بعدها .

يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه . فإن خرق الله العادة بإيقاعها في زمان خرق^(١) العادات فيها ، انسلت هذه العلوم من القلوب ولم يخلقها . فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت^(٢) .

وهكذا نرى أن الغزالي يركز على حقيقة هامة تتلخص في أن الله - الذي هو الخالق لكل علم - يخلق فينا العلم المطابق للأشياء ، وبذلك يجوز لنا أن نتق في معارفنا . فالتلازم المعتاد بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً لا يتخلف إلا إذا أعطى الله لنا أيضاً في الوقت نفسه علماً بهذا التخلف . وعلى ذلك يكون العلم المتعلق بالأحداث السببية المشاهدة عن طريق الخبرة الحسية حاصلًا على التبرير الكافي كعلم يقيني ، ولذلك يمكن أن يستخدم كأساس للعلوم .

وتبرير هذا الرأي الذي يذهب إليه الغزالي متمثل في مبدئه الفلسفي الذي يعزل بكل وضوح أى احتمال لأن يكون عقلنا غير قادر على التوصل إلى معارف حقيقية أو أنه لا يتوصل إلا إلى دعاوى اعتباطية عشوائية - لوقوعه مثلاً تحت سيطرة روح خبيث يضله ويخدعه ، فالعقل - طبقاً للمبدأ الفلسفي للغزالي - يجد تأسيسه في المطلق (الله) ، ويستمد نوره من نوره .

والعلم مؤسس في الله ، والله خلق فينا العلم بأن القوانين الطبيعية مستمرة وقائمة . أما كون القوانين الطبيعية والعلاقة السببية غير ضرورية ، فذلك اعتبار غير قائم بالنسبة لنا ، ولكنه قائم فقط بالنسبة لله الذي لا يمكن أن يكون هناك بالنسبة له شيء ضروري على الإطلاق ، وذلك لأنه هو نفسه الذي خلق هذه القوانين ويستطيع أن يغيرها إذا أراد^(٣) . وإرادته لا يمكن بأية صورة من الصور أن تتحدد بواسطة قوانين ؛ فإرادته حرة مطلقة . وليس هناك ما هو غير مقدور عليه إلا ما هو مستحيل منطقياً . يقول الغزالي في ذلك :

د الخال غير مقدور عليه ، والخال إثبات الشيء مع نفيه أو إثبات الأخص مع نفي الأعم

(١) في نسخة أخرى قوله : « ... بإيقاعها في زمان تخرق العادات فيها الخ » . راجع تهافت الفلاسفة . تحقيق د . سليمان دنيا ، الطبعة الثالثة ص ٢٤٣ .

(٢) التهافت ص ١٩٩ وما بعدها .

(٣) انظر مثل ذلك أيضاً عند ديكارت ص ٤٣٥ وما بعدها AT, VII أو خطاب ديكارت إلى صديقه مرسين في ١٦٣٠/٥/٢٧ م حيث ينهب ديكارت إلى أن الله قد خلق الحقائق الأبدية وبين أن الله كان يستطيع أيضاً أن يخلقها على نحو آخر غير ما هي عليه . راجع :

Correspondance de Descartes, publiée par Ch. Adam et G. Milhaud, Tome 1, Paris 1936, p. 141.

أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد ، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال فهو مقدور ،^(١) .

ولكن إذا كان كل تأثير يجب إرجاعه إلى إرادة الله القادرة فكيف يمكن حينئذ معرفة الفرق بين الحركة الإرادية والحركة غير الإرادية .

وهذا الاعتراض لم يغب أيضاً عن ذهن الغزالي الذي أجاب عنه بقوله :

« أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين فعبّرنا عن ذلك الفارق بالقُدرة ، فعرّفنا أن الواقع من القسمين الممكنين أحدهما في حالة والآخر في حالة ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى ، وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجارى العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني ،^(٢) .

فالغزالي هنا يبين أننا نكون على وعي بإرادتنا عن طريق رؤية باطنية ، وهذا العلم الذي نجده في باطننا ، وكذلك إدراك إرادة الأشخاص الآخرين ، وكل علم آخر أيضاً - يخلقه الله في أنفسنا ، أى أنه علم يقوم على حدس ، على العيان العقلي المباشر ولا يمكن استنباطه عن طريق أية أقيسة .

وفي ختام حديثنا عن السببية يجب أن نؤكد مرة أخرى أن الغزالي كان بعيداً كل البعد عن إنكار السببية ، إنه كان - على العكس من ذلك - يسعى إلى الحصول على تأسيس متين للعلاقة السببية لكي يعطى للعلم القائم عليها اليقين الفلسفي . وهكذا تستطيع أن تقوم العلوم وتظل قائمة ويستطيع المرء أن يجد فيها اليقين ، وذلك لأنها مؤسسة في الله مسبب الأسباب^(٣) .

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٥ .

(٣) انظر د . أبو ريدة ، هامش ص ٣٣٩ في تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور حيث يقول : « يجب أن ننبه إلى أن نقد الغزالي للقول بتلازم المعلول والعلّة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع للمشاهد ، وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم » . انظر أيضاً العقاد (فلسفة الغزالي ص ٩) . حيث يقول : « فرأى الغزالي في السببية ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره وأقدارهم ، ولكنه الرأى الذى يفتح الأبواب المغلقة بحكم المؤلف المسيطر على العقول فتتدف منها إلى ظواهر أصدق من ظواهر ، ومقارنات ألزم من مقارنات وأصول - فى منادى - أثبت من أصول الخ » .

الفصل الثاني

علاقة العقل بالتصوف والنبوة

أولاً : العقل والتصوف

١ - التجربة الروحية :

بعد أن بينا فى الفصل السابق رأى الغزالى فى العقل وما له - فى نظر الغزالى - من إمكانيات معرفية شاملة ، نريد هنا أن نبين ما إذا كان هذا رأى يتفق مع تصوفه أم لا ، وما إذا كان الغزالى قد ثبت على رأيه الفلسفى فى العقل بعد أن تصوف أم تخلى عنه ؟

يرى الغزالى أن هناك بجانب العلم المكتسب عن طريق التعلم والدرس علم آخر يحصل عليه المرء مباشرة دون دراسة أو تعلم . ويسمى هذا العلم بالإلهام^(١) .

وقبل أن ندخل فى تفاصيل وجهة نظر الغزالى فى هذا الموضوع نريد أن نمهد لذلك بإلقاء بعض الضوء على التجربة الروحية التى تعتمد عليها المعرفة الإلهامية ومدى صلة هذه التجربة بالفلسفة .

فربما يظن البعض أن الحديث هنا عن المعرفة الإلهامية سينقلنا من أرض الفلسفة إلى أرض التصوف ، وبذلك نترك المجال العقلى إلى مجال لا عقلى . ولكن الحديث عن الإلهام كمصدر من مصادر المعرفة لن ينقلنا فى واقع الأمر من مجال الفلسفة إلى مجال آخر . فنحن فى مجال تجربة بشرية ؛ وإذا ساءغ للفلسفة أن تتناول التجربة المعرفية البشرية بالبحث عندما تكون هذه التجربة حسية أو عقلية ، فليس هناك ما يبرر رفض الفلسفة لها بادئ ذى بدء عندما تكون تجربة روحية .

ولا شك فى أن الإلهام تجربة روحية واقعية ، وعلى الرغم من أن الإلهام لا يمكن أن يكون مصدرًا عامًا للمعرفة ، إلا أن الفلسفة - باعتبارها تنظر فى الحقيقة الواقعة فى شمولها - لا يجوز لها أن تتجاهل أى أمر من أمور الحقيقة الواقعة حتى وإن بدا للوهلة الأولى أمرًا عسير المئال أو صعب التحقيق ، وبالتالى لا يجوز للفلسفة أن تتجاهل التجربة الروحية .

وإذا كانت المعرفة الإلهامية تعتمد على القلب ، فلا يتبغى أن نعد القلب - كما يقول إقبال^(٢) - قوة خاصة خفية ، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس - بما لهذه الكلمة

(١) كيمياء السعادة ص ٩٠ .

(٢) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام للدكتور محمد إقبال - ترجمة عباس محمود . ص ٢٣ (الطبعة الثانية

١٩٦٨ م) .

من معنى فسيولوجي - أى دخل فيه . وإذا كانت رياضة القلب توصف بأنها روحانية أو صوفية أو أنها من خوارق الطبيعة فإن ذلك لا يعنى التقليل من شأنها من حيث هى تجربة . فقد صاحبت الرياضة الدينية الإنسانية منذ أقدم عصورها كما تدلنا على ذلك الكتب المنزلة والمؤلفات الصوفية للجنس البشرى . فمن العسير إذن النظر إلى هذه التجربة باعتبارها وهماً من الأوهام .

وليس هناك ما يررّ تقبلنا للمستوى العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ورفضنا لغيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية . فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها فى قدرتها على التوصيل إلى المعرفة^(١) .

ولا يعنى تسليم الغزالي مبدئياً بالمعرفة الإلهامية أنه يسلم بها على علاتها . فقد نظر الغزالي فى هذه المعرفة نظرة نقدية فلسفية - كما سنوضح ذلك فى الفقرات التالية .

٢ - الإلهام :

تختلف المعرفة الإلهامية بطبيعة الحال عن غيرها من أنواع المعارف الأخرى ، من حيث أن هذه تمثل علماً كسبياً يحصل عليه المرء عن طريق الدرس والتعلم . فى حين تمثل المعرفة الإلهامية علماً يحصل عليه المرء مباشرة بدون دراسة أو تعلم . وهذا العلم المباشر - كما يقول الإمام الغزالي - يكون للأنبياء والأولياء ، يقع فى قلوبهم « بلا واسطة من حضرة الحق كما قال سبحانه وتعالى : ﴿وعلمناه من لدنا علماً﴾^(٢) » ويسمى هذا العلم بالعلم اللدنى أو الإلهام .

والإلهام - كما يعرفه الغزالي أيضاً هو : « تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفاتها وقبولها وقوة استعدادها »^(٣) .

والعلم اللدنى هو العلم « الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى . وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف »^(٤) .

ويقول الغزالي أيضاً فى الإحياء : « إن العلم الذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاماً ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً »^(٥) .

(١) المرجع السابق ٢٣ / ٢٤ .

(٢) كيمياء السعادة ص ٩٠ (ضمن مجموع بعنوان : لنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب فى الدين) مكتبة الجندى . بدون تاريخ .

(٣) الرسالة اللغوية للغزالي ص ١١٦ (ضمن مجموع بعنوان القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي) - مكتبة الجندى ، بدون تاريخ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) إحياء علوم الدين ٣ / ١٣ .

والرياضة الصوفية تؤدي إلى هذا العلم المباشر أو الإلهام . ولابد من التجربة المباشرة أو ما يسمى بالذوق في المعرفة الصوفية فإذا لم تتوفر للمرء مثل هذه التجربة الخاصة لجأ إلى إنكار إمكان المعرفة الإلهامية . ويعبر الغزالي عن ذلك بقوله : « وقد جرت العادة بأن الجاهل بالشئ ينكر ذلك الشئ ، وذلك المدعى ما ذاق شراب الحقيقة وما اطلع على العلم اللدني . فكيف يقر بذلك ؟ ولا أَرْضَى بإقراره تقليداً أو تخميناً ما لم يعرف »^(١) .

ولم يكن الغزالي من هذا الصنف الراض للتعرف بها ، أو المتعرف بها تقليداً أو تخميناً . ولكنه اتجه بكل همته إلى دراسة التعاليم الصوفية دراسة متعمقة . وفي عزلة تامة مارس الغزالي التصوف عملياً سنين عديدة بعد أن تبين له أن المعرفة النظرية للتعاليم الصوفية غير كافية ، وأنه لابد أن ينضم العمل إلى هذا العلم النظري ، هذا العمل الذي هو عبارة عن تحول أخلاقي أساسي وتجربة مباشرة . ولم يشأ الغزالي أن يصرح بشئ عن مضمون تجاربه الصوفية ، وكان يقول فقط :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر^(٢)
وكل ما أخبر به هو أن ممارسته العملية للتصوف قادتته إلى معرفة كمال الطريق الصوفي ، وإلى معرفة حقيقة النبوة وخاصيتها^(٣) .

وقد أشار الغزالي^(٤) إلى أن هناك شرطاً أولياً ضرورياً لسلوك الطريق الصوفي وهو تطهير القلب تطهيراً تاماً من كل ما سوى الله ، وبين أن مفتاح هذا الطريق هو « استغراق القلب بالكلية بذكر الله » ، وآخره هو « الفناء بالكلية في الله » .

وهذا الاتجاه - الذي يحدث في التصوف - نحو الله من جانب الإنسان يتطلب بطبيعة الحال أن يكون المرء قد توصل قبل ذلك إلى معرفة الله . وقد تحقق ذلك للغزالي الذي توصل إلى هذه المعرفة بطريقة فلسفية قبل تحوله إلى التصوف كما سبق أن عرضنا ذلك .

٣ - الإلهام بين الصوفية وأهل النظر :

يشير الإمام الغزالي في كتابيه : إحياء علوم الدين وميزان العمل إلى أن أهل التصوف يميلون إلى العلوم الإلهامية ولا يميلون إلى العلوم التعليمية . ومن أجل ذلك لم يحرصوا على تحصيل العلوم ودراساتها ، وتحصيل ما صنفه المصنفون في البحث عن حقائق الأمور وقالوا : « الطريق تقديم

(١) الرسالة اللدنية ص ٩٨ .

(٢) يقول ابن طفيل تعليقا على موقف الغزالي هنا : « وإنما أدبته المعارف وحذقته العلوم » . انظر ص ٥٧ من كتاب حى بن يقظان - تحقيق د . عبد الحليم محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية .

(٣) المتخذ ص ١٢٣ وما بعدها .

(٤) المتخذ ص ١٣١ .

المجاهدة بمحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق . وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة »^(١) .

وأما أهل النظر وذوو الاعتبار فإنهم بالرغم من عدم إنكارهم لوجود هذا الطريق وإمكانه وإفضائه إلى المطلوب باعتباره أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ، إلا أنهم من ناحية أخرى كانت لهم تحفظات على هذا الطريق . فقد « استوعروا هذا الطريق واستبطئوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه »^(٢) .

وذهبوا إلى أن النفس إذا لم تكن قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية فقد تقع في أثناء المجاهدة في محذور اكتساب خيالات فاسدة تظنها حقائق تنزل عليها . وإتقان العلم قبل ذلك يحمى من الوقوع في مثل هذا المحذور .

« ولو كان قد أتقن العلم من قبل لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال . فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض ... وقالوا : لابد من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة »^(٣) .

أما الإمام الغزالي فإنه بالرغم من ميله المعروف للتصوف إلا أنه لم يغلب هنا - في الإحياء والميزان - رأياً على آخر . وذهب إلى « أن الحكم في مثل هذه الأمور (يكون) بحسب الاجتهاد الذى يقتضيه حال المجتهد ومقامه الذى هو فيه . والحق الذى يلوح لى - والحق عند الله فيه - أن الحكم بالنفى أو الإثبات فى هذا الطريق خطأ ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال »^(٤) .

٤ - دور العقل :

ويحق للمرء أن يسأل : هل للعقل دور ما فى مجال المعرفة الإلهامية ، أم أنه معزول تماماً عن هذا المجال ؟

(١) ميزان العمل ص ٢٢٢ . تحقيق د . سليمان دنيا - دار المعارف ١٩٦٤ م . وقد ورد هذا النص حرفياً تقريباً فى الإحياء ١٨/٣ .

(٢) الإحياء ١٩/٣ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

(٣) الإحياء ١٩/٣ ، ميزان العمل ٢٢٤ .

(٤) ميزان العمل ص ٢٢٦ .

والإجابة عن هذا السؤال - مستقاة من أقوال الغزالي - هي أن للعقل هنا دوراً هاماً يمثل في وظيفتين أساسيتين وهما :

الوظيفة الأولى : هي أنه عن طريق العقل يمكن استيفاء الشروط الأساسية الثلاثة للحصول على المعرفة الصوفية . وفي ذلك يقول الغزالي : « اعلم أن العلم اللدني - وهو سريان نور الإلهام - يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴾ ، وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه : أحدها : تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها .

والثاني : الرياضة الصادقة ... والثالث : التفكير . فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تنفكر في معلوماتها بشروط التفكير يفتح عليها باب الغيب ... فالتفكير إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب ، وتفتح روضة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً مؤيداً .. »^(١) .

وينضح لنا من هذا النص أن الغزالي يميل إلى رأى النظار وذوى الاعتبار فى التأكيد على أهمية تحصيل العلوم ، وقد كان هو نفسه مثلاً حياً لذلك .

ولا تقتصر مهمة العقل على استيفاء هذه الشروط الثلاثة فقط ، وإنما بعد ذلك تبدأ الوظيفة الأساسية الثانية للعقل ، والتي تتمثل فى الحكم النقدى على التجارب الصوفية وتقويمها تقويماً صحيحاً .

وهذه الوظيفة لها أهمية بالغة ، وذلك لأن حالات « السكر » عند المتصوفة تقود بسهولة إلى أقوال ذاتية قاصرة ، وهذا ما يسجله الغزالي فى قوله :

« وكلام الصوفية أبداً يكون قاصراً ، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط »^(٢) .

ونظراً إلى أنهم يشتغلون بأحوالهم الراهنة فقط فإنهم لا يستطيعون أن يوقفوا بين أقوالهم المختلفة ، وفى ذلك يقول الغزالي أيضاً :

« وهؤلاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم ، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تنفق ، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم »^(٣) .

كما يشير الطوسى إلى ذلك بقوله :

(١) الرسالة اللدنية ص ١٢٢ .

(٢) الإحياء ٤ / ٤٢ .

(٣) الإحياء ٤ / ٨٢ .

« ... كل واحد يتكلم من حيث وقته ، ويجب من حيث حاله ، ويشير من حيث وجوده »^(١) .

كما أن حالة « الفناء فى الله » تقود بعض المتصوفة إلى التصريح بأقوال خاطئة عن نوع هذا الفناء ، وذلك لأن عقلهم فى حالات « السكر الصوفى » يكون معزولاً ، وعندما يخف عنهم هذا « السكر » ويرجعون مرة أخرى إلى سلطان العقل يعرفون حيثئذ خطأهم :

« فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد ... »^(٢) .

وقد قام الغزالي بتفنيد الادعاء بأن التجارب الصوفية أمور لا عقلية ، وأنها لذلك خارجة عن نطاق حكم العقل ، وبين فى هذا الصدد أنه لا يجوز إطلاقاً أن يظهر فى طور الولاية - الذى يصل إليه المرء عن طريق التصوف - أمر من الأمور يجد العقل نفسه مضطراً للحكم عليه بالاستحالة .

وفى ذلك يقول :

« فإن قلت : كلمات التصوف تنبئ عن مشاهدات انفتحت لهم فى طور الولاية ، والعقل يقصر عن إدراك الولاية ، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل . فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته »^(٣) .

ويضيف الغزالي إلى ذلك قوله : إن من الممكن أن يكشف للولى عن شىء لا يستطيع العقل إدراكه ، ولكن ليس من الممكن إطلاقاً أن يكشف له عن شىء يحكم عليه العقل بالاستحالة . وبذلك يفرق الغزالي - فيما يتعلق بوظيفة العقل بالنسبة للمعرفة الصوفية - بين عدم استطاعة الإدراك وبين ما يعده العقل غير ممكن . ويوضح هذه الفكرة بمثال فيقول :

« نعم ، يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل . مثاله أنه يجوز أن يكشف للولى بأن فلاناً سيموت غداً ، ولا يدرك (ذلك) ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه ؛ ولا يجوز أن يكشف بأن الله غداً سيخلق مثل نفسه ، فإن ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه »^(٤) .

ومن ذلك يتضح أن المعرفة الإلهامية - وإن كانت أحياناً تتجاوز إدراك العقل - إلا أنها من

(١) اللع لأبى نصر السراج الطوسى ص ١٥٠ - دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ م .

(٢) مشكاة الأنوار للغزالي ص ٥٧ تحقيق د . أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٦٤ م .

(٣) المقصد الأمنى ص ١٠٠ . مكتبة القاهرة (بدون تاريخ) .

(٤) للمرجع السابق .

ناحية أخرى لابد أن تظل في نطاق ما يعده العقل في دائرة الإمكان . فهي معرفة لا تلغى العقل ، بل - على العكس من ذلك - هي في حاجة مستمرة إلى التقويم والدعم من جانب العقل الذي هو - كما يقول الغزالي - « ميزان الله في أرضه » .

٥ - الفلسفة والتصوف في فكر الغزالي :

هناك اعتبارات هامة ينبغي على المرء مراعاتها إذا أراد أن يفهم تصوف الغزالي فهمًا سليمًا . وتمثل هذه الاعتبارات في النقاط التالية :

(أ) ينبغي أن يؤخذ تطوره العقلي في الاعتبار ، وأن يراعى أنه قد تعمق تعمقًا فائقًا في كل علوم عصره ، كما سبق بيان ذلك .

(ب) أنه كان باستمرار عالمًا منتجًا ، ولم يتوقف عن العطاء العلمي حتى بعد أخذه بمنهج الحياة الصوفية .

(ج) أنه كان صاحب عقلية فلسفية أصيلة لم يتخل عنها في يوم من الأيام . والجمع بين التجرد الصوفي والعقلية الفلسفية جعل الغزالي يتفوق على الفيلسوف الذي لا تصوف عنده ، وعلى المتصوف الذي لا فلسفة لديه .

وقد عبر المرحوم الأستاذ العقاد عن ذلك تعبيرًا دقيقًا حين قال :

« وبهذه القدرة على التجرد من النفس وعاداتها ومألوفاتها أصبح الغزالي أقدر على التجريد الذهني من المتصوف الذي لا يشغل فكره باستقصاء البحث ، ومن الفيلسوف الذي لا يروض نفسه على الفرار من تحكم الذاتية ولوازم الأشياء التي لا تفارقها في حسه وفي إدراكه ، فلا جرم ، كانت السليقة الصوفية فيه أداة يغلب بها الفيلسوف الذي لا تصوف عنده ، وكان التفكير المنتظم عنده أداة تعينه على الفهم حيث يقنع المتصوف بالتسليم .. »^(١) .

إن المعرفة الصوفية - وكذلك المعرفة العقلية - تتطلب من العارف ضرورة التحرر التام من الحسيات والتجرد للمعقولات . والتجرد الصوفي يؤدي - في نظر الغزالي - إلى زيادة التعمق الفكري بهدف الحصول على معارف صافية مجردة عن مخالطة عالم الحس .

يروى أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي عن الغزالي - عندما قابله في عام ٤٩٠ هـ وتحدث معه بعد عامين من تحوله إلى التصوف - قوله^(٢) : « إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس

(١) فلسفة الغزالي للعقاد ص ٤ .

(٢) في كتابه القواصم والعواصم (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٢٠٣١ ب ورقة ٧ و ٨) (انظر مؤلفات الغزالي للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٥٤٦) .

وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق . وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها بالكون معهم والصحبة لهم ، ويرشد إليه طريق من النظر ، وهو أن القلب جوهر صقيل مستعد لتجلى المعلومات فيه عند مقابلتها عريا عن الحجب كالمرآة في ترائي المحسوسات عند زوال الحجب ... » .

وفى ختام هذا الفصل يمكننا أن نجمل القول فى العلاقة بين التصوف والفلسفة عند الغزالي
يسا يلى :

لقد استطاع الغزالي - عن طريق فكره الفلسفى - أن يدرك التصوف إدراكاً منهجياً ويعين ناقدة . وقد كان لذلك أثره فى ممارسته العملية للتصوف . ومن ناحية أخرى ساعده التصوف فى سعيه للوصول إلى فكر موضوعى مجرد عن الحس والخيال . ولهذا فإنه لا يجوز إطلاقاً الزعم بأن الغزالي قد أصبح ، بعد اشتغاله بالتصوف ، متصوفاً رافضاً للعقل الذى سما وارتفع به قبل ذلك ، وأنه استسلم لتجارب صوفية غير معقولة . فالعقل قد ظل بالنسبة له - كما كان قبل تحوله إلى التصوف - ملكة الإنسان ووسيلته إلى معرفة الحقيقة ، هذه الملكة التى حصلت على شرعيتها الكاملة عن طريق مبدئه الفلسفى .

ثانيا : العقل والنبوة

١ - إمكان النبوة :

- يرى الغزالي أن النبوة عبارة عن درجة فوق العقل تنفتح فيها عين ترى أشياء لا يستطيع العقل إدراكها^(١). ويوضح الغزالي^(٢) إمكان النبوة فيشير إلى أن الإنسان يجتاز في مراحل تطوره العقلي درجات مختلفة للإدراك : الدرجة الأولى تتمثل في الإدراك عن طريق الحواس الخمس ، ثم بعد ذلك الإدراك عن طريق ملكة التمييز ، وبهذه الملكة يستطيع إدراك أمور زائدة على المحسّات . وأخيراً الإدراك عن طريق العقل الذي يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات ، وأموراً أخرى لا توجد في مراحل التطور السابقة . وكما يميل من يبلغ بعدُ درجة الإدراك عن طريق العقل إلى إنكار العقل وموضوعاته ، فكذلك ينكر بعض العقلاء مدركات النبوة . ولكن هذا الإنكار لا يمكن أن يكون مبنياً على أساس سليم لأنه يقوم على الجهل المحض . يقول الغزالي في ذلك :

« وذلك عين الجهل : إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه ، فيظن أنه غير موجود في نفسه ، والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال ، وحكى له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقر بها ... فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي ، يحصل فيه عين يصير بها أنواعاً من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل »^(٣).

وفي حين أن إنكار النبوة لا يمكن أن يكون مبنياً على أساس سليم فإن تقرير وجودها أيضاً لا يستند استناداً كاملاً على البرهنة المنطقية ، إذ أن دليل إمكانها هو وجودها الواقعي . ولهذا يقول الغزالي : « دليل إمكانها وجودها »^(٤).

٢ - علاقة العقل بالوحي :

وهنا يبرز السؤال عن العلاقة بين العقل والوحي ، أي السؤال عن كيفية الوصول إلى معرفة حقيقة الوحي القائم ، وعما إذا كان للعقل هنا دور يستطيع القيام به ، أم أن حقيقة الوحي يجب أن تؤخذ بمعزل عن العقل عن طريق اعتقاد مجرد لا مجال فيه للتفكير ؟

(١) المنقذ ١٢٧ ، ١٥٦ ، المشكاة ص ٧٧ ؛ المقصد ص ٧٨ وما بعدها ، إلجام العوام ص ٢٧٢ .

(٢) المنقذ ص ١٣٦ وما بعدها .

(٣) المنقذ ص ١٣٧ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ص ١٣٨ .

ويجب الغزالي على ذلك بأن مهمة العقل هي أن يقود إلى معرفة وجود الله ومعرفة وحيه . ويرفض هنا بوضوح الرأي الخاطيء الذى يذهب إلى أن العقل هو مجرد المنطق والجدل ، ويبين أن رفض العقل من جانب بعض المتصوفة يقوم على هذا الرأي الباطل . فإذا وضع هؤلاء الرافضون للعقل مكان العقل المفروض مدح الدين والشرع فإن الغزالي يسألهم : ما هو الطريق الذى يوصل إلى الاعتراف بالدين وكيف تعرف حقيقة الدين ؟

فإذا أجيب بأن حقيقة الدين تعرف عن طريق العقل الذى حكم بإدائته وذمه ، فإن الدين فى هذه الحالة يعد مفروضاً أيضاً ، مثله فى ذلك مثل العقل . وإذا أُجيب بادعاء أن الدين لا يعرف عن طريق العقل بل يعرف بنور الإيمان أو بعين اليقين فإن هذا قول لا يلتفت إليه ، وذلك لأن المقصود بالعقل هو هذا اليقين وهو هذا النور ، أى هو الملكة التى تميز بها الإنسان لمعرفة الحقيقة . وفيما يلى نص ما قاله الغزالي فى ذلك :

« فاعلم أن السبب فيه (أى فى إنكار العقل) أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات^(١) ، وهو صتعة الكلام . فأما نور البصيرة الباطنة التى بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه ... وإن ذم فما الذى بعده يحمده ؟ فإن كان الحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به فيكون الشرع أيضاً مذموماً . ولا يلتفت إلى من يقول : إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل ، فإننا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان ، وهى الصفة الباطنة التى تميز بها الآدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور . وأكثر هذه التخيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ^(٢) .

والغزالي يلفت هنا النظر إلى ذلك الاستنتاج الخاطيء الذى يتمثل فى اعتبار العقل من بادىء الأمر مجرد ملكة منطقية ثم عزله عن أمور الدين . ويشير الغزالي إلى أن مثل هذه السفسطات تجد طريقها عند أناس كل همهم البحث عن الحقائق من الألفاظ ، ولهذا يتكبرون طريق الحقيقة .

ولكن الغزالي - الذى يشاع عنه أنه يتخذ العقيدة منطلقاً لتفكيره وفلسفته - قد أخذ على عاتقه مهمة إدراك الحقيقة إدراكاً مجرداً عن التأثير بأية أحكام سابقة ، تلك الحقيقة التى يرى أن السبيل إليها ميسر للإنسان بواسطة العقل . وبناء على ذلك فإن العقل هو أيضاً سبيل الإنسان للتوصل إلى الدين . يقول الغزالي :

« فالعقل كالأس والشرع كالبناء^(٣) ، وكل منهما يكمل الآخر ، ولا يمكن فصلهما

(١) المقصود هنا هو تلك الوسائل التى يقصد بها فقط إنحام الخصم لا البحث عن الحقيقة .

(٢) الإحياء ١ / ٩٤ .

(٣) معارج القدس ص ٥٩ .

عن بعضهما ، تمامًا مثل الأساس والبناء اللذين لا يقوم أى منهما لذاته ، ومجالات الدين والعقل تتأخم بعضها بعضًا مثل البناء والأساس أيضًا . ومهمة العقل تتمثل في قيادتنا إلى الدين وتسليمنا إليه . وفي ذلك يقول الغزالي : « وعلى الجملة فالأنبياء أطباء أمراض القلوب ، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك ، ويشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين ، وتسليم المرضى إلى الأطباء المشفقين . وإلى ههنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك ، إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه »^(١) .

وهذا يوضح لنا بجلاء علاقة العقل بالوحي . فالعقل هنا له وظيفتان هامتان :

أولاً : مهمة إرشادنا إلى الوحي والتصديق بالنبوة .

ثانيًا : مهمة القيام بإدراك الوحي به وتفهمه .

٣ - أنواع العلم :

يحدد الغزالي مجالات كل من الدين والعقل من خلال تقسيمه للعلم إلى ثلاثة أنواع على النحو التالي^(٢) :

(أ) علم يحصل بدليل العقل دون مساعدة من جانب الدين .

(ب) علم يحصل عن طريق الدين دون مساعدة من جانب العقل .

(ج) علم يحصل عن طريق الدين والعقل معًا^(٣) .

فالعلم الذى يتوصل إليه المرء عن طريق العقل وحده والذى يقود إلى الإقرار بالدين يتكون من المعارف الآتية :

د ... (معرفة) حدوث العالم ووجوب المحدث وقدرته وعلمه وإرادته . فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع^(٤) .

(١) المنقذ ص ١٤٦ وما بعدها .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ .

(٣) انظر أيضا التقسيم المائل لديكارت AT, VIII- 2e p.353 إلى :

(أ) مسائل دينية بحتة .

(ب) مسائل دينية يمكن بحثها أيضا بواسطة العقل الفطرى .

(ج) مسائل تحمل عن طريق الفكر الخالص .

(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ .

ومن هذا يتضح أن الدين يجب أن يحصل على شرعيته - بناء على رأى الغزالى - عن طريق العقل .

أما العلم الذى يتوصل إليه عن طريق الدين وحده فإنه يجب أيضاً أن يحصل على شرعيته - إلى حد ما - عن طريق العقل ، بمعنى أنه لا يجوز أن يتضمن تناقضاً ولا يجوز أن يكون مستحيلًا فى نظر العقل . وعلى العقل أن يلتزم التزاماً مطلقاً بالحقائق الدينية التى وردت عن طريق « السمع » طالما أن العقل لا يرى استحالتها . وفى ذلك يقول الغزالى :

« فإن كان العقل مجزواً له وجب التصديق به قطعاً »^(١) .

فإذا رأى العقل استحالة ما عرف عن طريق السمع وحده فيجب تأويله تأويلاً يتفق مع العقل .
« وأما ما قضى العقل باستحالة فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به . ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول »^(٢) .

« وعلى الجملة : فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات ، والشرع تارة يأتى بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتبنيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقد ، وتارة بالتعليم وذلك فى الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد »^(٣) .
أما أن العقل والوحى لا يجوز أن يتناقض أحدهما مع الآخر ، فذلك أمر واضح لأنهما يقودان إلى ذات الحقيقة . فالعقل - فى نظر الغزالى كما سبق أن بينا - « أنموذج من نور الله »^(٤) والوحى صادر من عند الله : فمصدرهما واحد ، ولهذا فليس من المعقول أن يحدث بينهما تناقض فيما يوصلان إليه من معارف :

« فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان ، بل متحدان »^(٥) .

٤ - العلم والاعتقاد :

وإذا كان الأمر كذلك - كما بينا - فإنه لا يجوز تطبيق العبارة المشهورة عن كانت^(٦) - والتى يقول فيها : « لقد اضطررت أن أرفع المعرفة كى أحصل على مكان للإيمان :

“Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٨ ؛ انظر أيضاً للمضنون به على غير أهله ص ٣١٨ وما بعدها .

(٣) معارج القلس ص ٦١ ؛ انظر أيضاً ص ١٦١ وكذلك الجوامع العوام ص ٢٧١ وما بعدها .

(٤) مشكاة الأنوار ص ٤٤ .

(٥) معارج القلس ص ٦٠ .

(٦) ص ٢٨ من كتاب نقد العقل الخالص لكانت :

Kant, Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1956 p. 28

على رأى الغزالي فى العلاقة بين العقل والوحي^(١) .

ففضلا عما اعترف به الغزالي للعقل من مهمة القيادة إلى الدين ، فإنه قد اتضح أيضاً مما سبق كيف يزن الغزالي النصوص الدينية بميزان العقل . وفى ذلك يقول :

« فإن لنا معياراً فى التأويل ، وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك »^(٢) .

وقد يحدث فى حالات معينة ألا يستطيع العقل إدراك أمور موحى بها ، ولكن العقل له الحق فيما يتعلق بهذه الأمور أن يفحصها لمعرفة ما إذا كانت جائزة أو مستحيلة . وفى الحالة الأولى ، أى إذا كانت جائزة عقلاً ، يجب على المرء قبولها قطعاً . ولكن الأمر فى الحالة الثانية يختلف ، إذ يجب أن تؤول كما سبق . فالغزالي يرى أنه لا يجوز بأى حال من الأحوال أن تقبل أمور دينية تناقض العقل أو يرى العقل أنها مستحيلة .

وقد تجنب الغزالي فى مسألة العلاقة بين الدين والعقل المبالغات المحتملة فى هذا الصدد ، وهى مغالاة المتكلمين و« العلاسفة » . فالتكلمون أخضعوا العقل للدين والفلاسفة على العكس من ذلك أخضعوا الدين للعقل . وكلا الطرفين يؤدىان إلى التناقض . ولكن الحقيقة هى أنهما (أى الدين والعقل) - كما يقول الغزالي - « متعاضدان بل متحدان » ، يتفقان فى أقوالهما ويقر كل منهما الآخر ، ولا يعزله بأى حال من الأحوال . ولهذا أيضاً يرى الغزالي أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العلوم الدينية والعقلية . فإذا اعتقد أحد أن الربط بينهما غير ممكن فإن ذلك يكون راجعاً إلى عمى فى البصيرة كما يقول الغزالي :

« وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ، ظن صادر عن عمى فى عين البصيرة نعوذ بالله منه ، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض ، فيعجز عن الجمع بينهما فيظن أنه تناقض فى الدين فيتحير به ، فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين »^(٣) .

(١) لقد فعل ذلك Obermann فى بحثه عن مشكلة السببية عند العرب المنشور فى

WZKM Bd. 29, Wien 1915 p. 333

انظر أيضاً ص ٤٠ وما بعدها من كتابه الذى سبقت الإشارة إليه فى الباب الثالث من كتابنا هذا .

(٢) فضائح الباطنية ص ٥٣ .

(٣) الإحياء ١٧ / ٣ .

وهكذا نرى أن فكر الغزالي يمثل وحدة متماسكة ؛ وسيطر في كل مؤلفاته موضوع واحد هو الإنسان . وقد خلق كل من العقل والدين لإرشاد الإنسان وصلاحه وإنقاذه ؛ وواجب الإنسان يحتم عليه أن يتمسك بهما معا ، وإلا كان جاهلاً أو مغروراً - كما يقول الغزالي :

« فالداعي إلى محض التقليد (في الأمور الدينية) مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور »^(١) .

(١) الإحياء ٣ / ١٦ .

كلمة ختامية

لقد كانت مهمة الباب الثالث من هذا الكتاب هي إبطال الزعم الشائع عن الغزالي بأنه رفض الفلسفة بوصفه صوفياً أدار ظهره للعقل ، أو بوصفه رجل دين يرى أنه ليس هناك طريق للتوصل إلى الحقيقة غير الدين . فالواقع أن الغزالي قد اعترف بالحقيقة الفلسفية عن اقتناع تام ، ليس فقط في مبدئه الفلسفي الذي عرضناه ، وإنما ظل بعد ذلك أيضاً ثابتاً على إقرار الحقيقة الفلسفية ، كما نستطيع أن نتبين ذلك في مؤلفاته العديدة . وقد كان الغزالي مقتنعاً بأن هناك حقيقة واحدة وأن في استطاعة الإنسان عن طريق عقله أن يصل إلى هذه الحقيقة بطريقة منهجية . يقول الغزالي :

« وإنما الحق أن الأشياء لها حقيقة ، وإلى دركها طريق ، وفي قوام البشر سلوك ذلك الطريق »^(١) .

ورأى الغزالي هذا بعيد كل البعد عن كل لون من ألوان الارتياحية ، كما أنه بعيد أيضاً عن كل تفاؤل معرفي . فقد كان الغزالي على وعى تام بالصعوبات الكثيرة التي تواجه كل باحث عن الحقيقة . وفي ذلك يقول :

« فاعلم أن الحق عزيز والطريق إليه وعر ، وأكثر الأبصار مظلمة والعوائق الصارفة كثيرة ، والمشوشات للنظر متظاهرة »^(٢) .

وهذه الظروف المشار إليه تجعل الحصول على الحقيقة من الأمور النادرة جداً . ولهذا يقسم الغزالي الناس إلى طائفتين تخطئ كل منهما الطريق إلى معرفة الحقيقة . فالطائفة الأولى إذا توصلت إلى بعض الآراء الذاتية العرضية تظنها الحقيقة ، وتعتقد أنها قد توصلت إلى اليقين المطلوب . أما الطائفة الثانية فإنها على الرغم من إدراكها لليقين الفلسفي إدراكاً أكثر عمقاً ، فإنها في النهاية تظل أسيرة اللاأدرية . يقول الغزالي في ذلك :

« وقد انقسموا إلى فرقتين : فرقة سابقة بأذهانها إلى المعتقدات على سرعة فتحقدها يقيناً . يعتقدون أنهم يعلمون الحقائق كلها وإنما العميان خصومهم ، وطائفة تنبهوا للذوق اليقين وعلموا أن ما في الناس فيه في الأكثر عمي ، ثم قصرت قوتهم من سلوك سبيل الحق ومعرفة شروط القياس ... فهؤلاء يعتقدون أن الناس كلهم عميان يتلاطمون وأنه لا يمكن أن يكون في القوة البشرية الاطلاع على الحق وسلوك طريقه »^(٣) .

(١) محك النظر في ٩٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٩٣ .

(٣) محك النظر ص ٩٣ وما بعدها .

وتمثل صعوبات المهمة الفلسفية - كما يقول الغزالي أيضاً - في أن المعارف المطلوبة ، وبخاصة المعارف الميتافيزيقية المتعلقة بالصفات والأعمال الإلهية ، مبنية على أدلة تتطلب معرفة عدد لا يحصى من المقدمات ، وتتطلب الالتزام الدقيق بالنظام المنطقي . يقول الغزالي :

« وكيف لا وأكثر العلوم المطلوبة في أسرار صفات الله تعالى وأفعاله تنبنى على أدلة تحقيقها يستدعى تأليف مقدمات لعلها تزيد على ألف أو ألفين^(١) ، فأين من يقوى ذهنه للاحتواء على جميعها أو حفظ الترتيب فيها ؟ »^(٢) .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فإن هناك - بناء على رأيه - طريقاً للعثور على الحقيقة . وهذا الطريق يؤدي أولاً إلى إرجاع كل شيء إلى أساسه الأول ، أى إلى المبدأ الأول للحقيقة ، ويؤدي - بعد الشك الفلسفي المطلق في إمكان المعرفة - إلى شرعية العقل . وقد سلك الغزالي هذا الطريق للوصول إلى مبدئه الفلسفي ، وعرضه كمنهج عام يستطيع أن يسلكه كل باحث جاد عن الحقيقة .

إن المضى في طريق المعرفة الذى سلكه الغزالي ودعا إليه ، لا يمكن فهمه فهماً سليماً ، وتبريره تبريراً كافياً إلا من خلال مبدئه الفلسفي ؛ فالمعارف العقلية - وكذلك المعارف الحسية - لم تعد مجالا للشك لديه ، وذلك لأن العقل قد حصل عن طريق المبدأ الفلسفي على شرعيته الفلسفية . ويستطيع العقل الآن - معتمداً في سيره على المعارف الأولية وبمساعدة القياس والحدس - أن يمضى قدماً وأن يصل أيضاً إلى مجال المسائل الميتافيزيقية . والعقل هنا لديه القدرة - من حيث المبدأ - على التوصل إلى معرفة الحقيقة معرفة يقينية ، إذا استوفى شروط التجرد من التصورات الحسية والوهمية بعد استعداد مناسب وممارسة كافية للمعارف العقلية الخالصة .

وفى هذه الكلمة الختامية نود أن نبرز مرة أخرى تطور فكر الغزالي بعد توصله إلى المبدأ الفلسفي ، وكذلك تأسيس هذا الفكر على هذا المبدأ ، وذلك من خلال التأمل التالى :

لقد استخدم الغزالي فى نقطة هامة من عرضه لمشكلة المعرفة - وذلك فى بداية فكرة المتفلسف (فى الشك المنهجي) ، وكذلك أيضاً فى قمة هذا الفكر (عند تناوله لموضوع النبوة) - استخدام استدلالاً تمثيلاً (argumentatio analogica) يقول باحتمال وجود طور للمعرفة فوق العقل^(٣) ؛ وفى كل حالة من هاتين الحالتين يحصل هذا الاستدلال التمثيل على قيمة تختلف تماماً عن الحالة الأخرى ، وفى هذا تتمثل الأهمية التى يجب أن نبرزها فى هذا الصدد :

(١) هذه الأعداد يجب أن تفهم على أنها رمز للكثرة فقط .

(٢) محك النظر ص ٩٤ انظر فى ذلك أيضاً أقوال ديكرات للماثلة لا يقوله الغزالي هنا فى : ATIX p. 6f. ATX

p. 379f.

(٣) راجع فصل المعرفة العقلية وفصل العقل والنبوة .

يتمثل وجه الشبه بين الحالتين فى أنه يستتج فيهما - عن طريق التمثيل - إمكان وجود طور للمعرفة فوق العقل . ففى الحالة الأولى ينطلق المرء من تكذيب العقل لقدرات المعرفة التى تحته ، وفى الحالة الثانية ينطلق المرء من إنكار العقل من جانب القدرات المعرفية التى تحته .

وأما وجه الاختلاف فإنه يتمثل فى أن الاستدلال التمثيلى يستخدم فى الحالة الأولى كوسيلة لإنتاج الشك الميتافيزيقى ويؤدى إلى الشك فى المعارف العقلية ، وأنه يخدم فى الحالة الثانية - منطلقاً من العلاقة بين العقل الذى حصل على شرعيته ودرجات المعرفة التى تحته - فى بيان إمكان النبوة .

ويتمثل الاختلاف فضلاً عن ذلك فى أن درجة المعرفة العليا - التى قورنت افتراضاً بالمعرفة الصوفية - ينبغى أن تناقض العقل فى الحالة الأولى ، فى حين أنها تشكل فى الحالة الثانية طوراً للمعرفة فوق العقل الذى حصل على شرعيته الفلسفية ولا تعزله بأى حال من الأحوال ، أى أنها تمثل نوعاً من التكميل للعقل الذى يقود إليها فى معارفه الميتافيزيقية ، ولا يجوز أيضاً أن تناقض العقل إطلاقاً كما سبق أن بينا ذلك .

ومن خلال التأمل فى الوظائف المختلفة للاستدلال التمثيلى المشار إليه أردنا أن نبين مرة أخرى فى ختام هذا البحث كيف بنى الغزالى فى حقيقة الأمر آراءه الفلسفية على مبدئه الفلسفى التأسيسى ، ومن ناحية أخرى فإن آراءه هذه - التى كثيراً ما فهمت خطأ على أنها مجرد آراء صوفية أو دينية - يجب أن تفهم من خلال مبدئه الفلسفى .

الكشاف العام

١ - الأعلام

بلاثيوس ٤٢	إبراهيم « عليه السلام » ٥٢
بلزك ٧١	إبراهيم « بن محمد عليه الصلاة والسلام » ٢٧
بوزورث ٤١	إبراهيم مذكور ٤١ ، ٤٤
بويتندك ٧٦	إحسان العمدة ٤١
البیهقی ٣٣ ، ٥٧	أحمد بن حنبل « الإمام » ٢٧
الترمذی ٢٧ ، ٢٩	أحمد شلبي ١٥
توماس الأكريني ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣	أحمد فؤاد الأهواني ١٣ ، ١٤١
الجاحظ ٢٦	أنحو « الإمام الغزالي » ٥٦
جاكوب جوليوس ١٣	أرسطو ١٦ ، ١٧ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٦٨
جميل صليبا ٢٣ ، ١٤١	إسبينوزا ١٤ ، ٤٤
الجندي ٥٩	إسماعيل البيطار ٤٠
جند يسالينوس ٤١	أفلاطون ١٧ ، ٥١ ، ٦٨
جوتييه ٣٦	ألبرت الكبير ٤٠ ، ٤١
جولد تسيهر ١٧ ، ٥١ ، ٥٣	أمين محمود الشريف ٣٧
جون لوك ١٣٦	أنس بن مالك ٣٣
جيروم دي موارفي ٤١	أنسلم « القديس » ١٠٤
الحاكم ٥٧	أنطون اشبيتالر ١١
ابن حزم ٣٤	أنيس فريجة ٣١
حسين مؤنس ٤١	أوغسطين ١٧ ، ٤١ ، ٥٢
حي بن يقظان ٣٥ ، ١٤٨ ، ١٤٩	ابن باجه ٣١
ابن خلدون ٣٨ ، ٤٥ ، ٥٧	باسكال ٤٢ ، ٨١
الخوارزمي ٣١	البخاري ٢٧ ، ٣٣
خوجه زادة ١٤١	بقراط ٦٨
دانس سكوت ٤٠	أبو بكر الرازي ٣١

أبو داود ٥٧

دفيد هيوم ١٤ ، ٤٤ ، ١٤١ ، ١٤٢

دومينيك جونديسالفي ٤٠

ديور ١٨ ، ٣٥ ، ٣٨

ديكارت ٥ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ،

١٥ ، ١٨ ، ١٩ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٤ ،

٦٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ،

٧٤ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٢ ،

٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ،

٨٩ ، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ،

٩٥ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ،

١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،

١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٥ ، ١٥٧ ، ١٦٢

دي لاسي أوليري ٤٩

دي ليفنيوس ١٣

ريموند مارتين ٤٢

راينهارد لاوت ١١

ابن رشد ١٨ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠ ،

٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٤١ ، ١٤٣

رمضان عبد التواب ١١

روجر بيكون ٤١

أبو ريده ١٨ ، ٣٧

رينان ١٨ ، ٤٤ ، ١٤١

زكي مبارك ١٥ ، ٩٩

زكي نجيب محمود ٢٥ ، ٣١

سقراط ٦٨

سلفادور غومث نوغالس ٤١ ، ٤٣

سليمان دينا ٥٩ ، ٦٠ ، ١٠٠ ، ١٤٥ ، ١٥١

سيد أمير علي ٣٧

ابن سينا ١٤ ، ١٧ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٤٠ ، ٤١ ،

٥١ ، ٥٢

شاخت ٤١

الشاطبي ٢٧

الشافعي ٣٣

الشهرستاني ٢٣

صاعد بن أحمد ٢٣

ابن طفيل ٣١ ، ٣٥ ، ١٤٩

الطوسي ١٥١ ، ١٥٢

عادل زعيتر ٤٤

عباس محمود العقاد ٢٥ ، ٣٢ ، ٥٤ ، ١٤٢ ،

١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٣

ابن عبد البر ٣٢

عبد الحليم محمود ١٠٠ ، ١٤٨

عبد الرحمن بدوي ٥٨ ، ١٥٣

عبد الصمد الشاذلي ١٢ ، ١٣

عبد الكريم العثمان ٥٦ ، ١٠٠

عبد الله بن عمر ٣٣

عبد الله بن عمرو بن العاص ٣٣

عبد الله بن المبارك ٣٣

عبد الشمالي ٢٢

عثمان أمين ٤١ ، ٦٥ ، ٩٩ ، ١١٧

عثمان الكعك ١٢ ، ٤١

ابن عربي ١٤ ، ١٤٦

ابن عساكر ٢٨

أبو العلا غففي ١٧ ، ١٥٢

أبو العلا المعري ٥٥

عماد الدين خليل ٣٨

عمر الخيام ٥٥

عمر فروخ ۹۷

عيسى الحلبى ۱۵۱ ، ۴۴

الغزالي ۱۱ ، ۱۰ ، ۹ ، ۸ ، ۷ ، ۶ ، ۵ ، ۳ ، ۱۱

، ۱۷ ، ۱۶ ، ۱۵ ، ۱۴ ، ۱۳ ، ۱۲

، ۴۲ ، ۳۶ ، ۳۱ ، ۲۶ ، ۱۹ ، ۱۸

، ۵۰ ، ۴۹ ، ۴۸ ، ۴۷ ، ۴۴ ، ۴۳

، ۵۶ ، ۵۵ ، ۵۴ ، ۵۳ ، ۵۲ ، ۵۱

، ۶۴ ، ۶۳ ، ۶۰ ، ۵۹ ، ۵۸ ، ۵۷

، ۷۰ ، ۶۹ ، ۶۸ ، ۶۷ ، ۶۶ ، ۶۵

، ۷۶ ، ۷۵ ، ۷۴ ، ۷۳ ، ۷۲ ، ۷۱

، ۸۲ ، ۸۱ ، ۸۰ ، ۷۹ ، ۷۸ ، ۷۷

، ۸۸ ، ۸۷ ، ۸۶ ، ۸۵ ، ۸۴ ، ۸۳

، ۹۴ ، ۹۳ ، ۹۲ ، ۹۱ ، ۹۰ ، ۸۹

، ۱۰۰ ، ۹۹ ، ۹۸ ، ۹۷ ، ۹۶ ، ۹۵

، ۱۰۵ ، ۱۰۴ ، ۱۰۳ ، ۱۰۲ ، ۱۰۱

، ۱۱۰ ، ۱۰۹ ، ۱۰۸ ، ۱۰۷ ، ۱۰۶

، ۱۱۵ ، ۱۱۴ ، ۱۱۳ ، ۱۱۲ ، ۱۱۱

، ۱۲۰ ، ۱۱۹ ، ۱۱۸ ، ۱۱۷ ، ۱۱۶

، ۱۲۵ ، ۱۲۴ ، ۱۲۳ ، ۱۲۲ ، ۱۲۱

، ۱۳۰ ، ۱۲۹ ، ۱۲۸ ، ۱۲۷ ، ۱۲۶

، ۱۳۵ ، ۱۳۴ ، ۱۳۳ ، ۱۳۲ ، ۱۳۱

، ۱۴۰ ، ۱۳۹ ، ۱۳۸ ، ۱۳۷ ، ۱۳۶

، ۱۴۵ ، ۱۴۴ ، ۱۴۳ ، ۱۴۲ ، ۱۴۱

، ۱۵۰ ، ۱۴۹ ، ۱۴۸ ، ۱۴۷ ، ۱۴۶

، ۱۵۶ ، ۱۵۵ ، ۱۵۴ ، ۱۵۳ ، ۱۵۱

، ۱۶۱ ، ۱۶۰ ، ۱۵۹ ، ۱۵۸ ، ۱۵۷

۱۶۳

الفارابی ۵۲ ، ۵۱ ، ۴۱ ، ۳۵ ، ۳۱

فرانز روزنتال ۳۱

فريدريك الثانى ۴۰

فيرشته ۸۱ ، ۸۶

فيلون ۵۲

ابن قتيبة ۳۳

كارادى فو ۹۹ ، ۴۱

كارل بروكلمان ۵۸

كامل عياد ۱۴۱

كريستوف فون فولتسوجن ۱۲

الكندى ۳۴ ، ۳۱

كوبرنك ۶۸

ابن ماجه ۲۹

ماكدونالد ۱۰۲ ، ۹۹

ماكس مورتن ۶۱ ، ۵۱ ، ۱۸ ، ۹

مانفرد ۴۰

محمد إقبال ۱۴۷ ، ۳۸ ، ۳۲

محمد البهى ۳۰ ، ۱۰ ، ۹ ، ۵

محمد عبد الله دراز ۲۴

محمد عبده ۳۶ ، ۲۸

محمد عبد الحادى ۱۴۶ ، ۳۷ ، ۳۵ ، ۳۴

محمد كمال جعفر ۳۰

محمد يوسف موسى ۳۶ ، ۳۴

محمود حمدى زقروق ۱۴ ، ۱۰

محمود الخضيرى ۶۴

محمود فهمى حجازى ۱۱

مرسين ۱۴۵ ، ۸۷

ابن مسكويه ۳۴

مسلم ۲۷

مصطفى البابى الحلبى ۴۴ ، ۳۶

مصطفى عبد الرزاق ۳۳ ، ۲۳

معاذ بن جبل ۳۲

موسى « عليه السلام » ۵۲

هلموت ريتز ١١٠
هيراكليت ٨٢
وليم الإفري ٤٢

موسى بن ميمون ١٤ ، ٤٤
موتيني ٧٠
نجيب بلدى ٦٤
نظام الملك ٥٦

٢ - الأماكن الجغرافية

خراسان ٥٦
دار إحياء العلوم ٢٨
دار الشروق ٣١ ، ٢٥
دارالفكر العربى ٣٤
دار القلم ٢٤
دار الكتاب العربى ٢٥
دار الكتاب اللبنانى ٢٣
دار الكتب المصرية ١٥٣
دار المعارف ٤١ ، ١٠٠ ، ١٥٠
دار المعرفة ٢٧
دمشق ٤٩ ، ٥١ ، ٥٦ ، ٧٦ ، ١٤١
دوسلدورف ١١٠
زيوريخ ١٢
سوق الأخرس ١٧
الشرق ١١ ، ١٨ ، ٣٧
صقلية ٣٩
الصين ٢٣
طليطلة ٣٩
طوس ٥٦ ، ٥٧
عناية ١٢
الغرب ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ٢٩ ، ٣٧ ، ٤٠
فرنسا ١٣ ، ٤٤
القاهرة ١٥ ، ١٧ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ،

الأزهر ١٠ ، ٢٦ ، ٥٤ ، ٦١٠
أسبانيا ٣٩ ، ٤٠
الإسكندرية ٣٥
إفريقيا ١٧
المانيا ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ٥٤
الأندلس ٢٣
أوروبا ١٤ ، ١٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ،
٣٤ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥
إيطاليا ٣٩ ، ٤٠
باريس ١٢ ، ١٣ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٦٤ ، ٩٩
بالرمو ٤٠
البصرة ٤٤
بغداد ٥٦
بولونيا ٤٠
بيروت ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٥١ ،
٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١
تونس ٣٧ ، ٤١
جرجان ٥٦
الجزائر ١٢ ، ١٧
جوتنجن ١٢
الحرمين ٥٦
ريبك « جامعة » ١٣
خانقاه الصوفية ٥٧

المكتبة السلفية ٣٢
المكتبة المحمودية ٢٦
مكتبة النهضة المصرية ١٥ ، ٢٣ ، ٣٣
المكتبة الوطنية ١٢ ، ١٣
مكتبة وهبة ٣٠
مكة ٥٦
ميونيخ ١٠ ، ١١ ، ٥٤
نابولي ٤٠
نيسابور ٥٦
هولندا ٣١ ، ١١٠
اليمن ٣٢
اليونان ٥٢

٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٥٠ ، ٥٢ ،
٥٣ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٤ ،
٦٨ ، ٩٩ ، ١٥٢
القدس ٥٦
كلية اللغة العربية ١١٣
الكويت ٢٤ ، ٤١
لیدن ١٣ ، ١١٠
مجمع اللغة العربية ٩٥
المدرسة النظامية ٥٦
المدينة المنورة ٣٢ ، ٥٦
مكتبة الأنجلو ٤١ ، ١٤٩
المكتبة التجارية ٣٦
مكتبة الجندى ٥٨ ، ٧٣ ، ١١١
مكتبة دار العلوم ٣٠

٣ - الطوائف والأجناس

الصوفية ٦ ، ١١ ، ١٢ ، ١٦ ، ١٨ ، ٣٦ ،
٣٧ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٧ ،
٩٣ ، ١٠٥ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٢ ،
١٥٣
العرب ١٧ ، ٢٣ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٥٠ ،
٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ١٥٩
الفرس ٣٧
الفرنسيون ١٣
القرامطة ٥٣
القرمطية ٥٣
الكدانيين ٢٣
المتكلمون ٥ ، ١٤ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٤ ،
٦٧ ، ١٠٨
المحمرة ٥٣

الإسماعيلية ٥٣
الإغريق ٥ ، ١٦
اللاتين ٤٠ ، ٤١
البابكية ٥٣
الباطنية ٥ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٦٨ ، ٦٦ ،
١٥٩
التعليمية ٥٣
الخرمدينية ٥٣
الخرمية ٥٣
الروم ٣٧
السبعية ٥٣
السنة ٤٢
الصائبة ٢٣

المسيحيون ٣٩ ، ٤٣ ، ٦٨

المغاربة ٤٢

اليهود ١٧ ، ٤٢

المستشرقون ٩ ، ١١ ، ٦٦

المسلمون ٥ ، ٨ ، ٩ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٢٩ ،

٣٠ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٢ ،

٤٥ ، ٦٧ ، ٧٤ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٤١

٤ - الآيات

سورة الزخرف ٣٠

سورة فصلت ٢٥

سورة القصص ٣٣

سورة المائدة ٢٧

سورة الملك ٣٦

سورة المنافقون ٢٨

سورة النحل ٣٧

سورة الأحزاب ٢٤

سورة الإسراء ٢٤ ، ٢٦ ، ٣٠

سورة الأعراف ٢٦

سورة الأنعام ٣١ ، ٩٣

سورة البقرة ٢٤

سورة الجاثية ٢٤ ، ٣٠

سورة الحجرات ٣٨

سورة الرعد ٢٩ ، ٤٥

٥ - الأحاديث

إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ٢٧

الحكمة ضالة المؤمن ٢٩

طلب العلم فريضة على كل مسلم ٢٩

لا تكونوا إمعة ٢٧

إذا سألت فاسأل الله ٢٧

اطلبوا الحوائج بعزة النفس ٢٨

أعمل لدينك كأنك تعيش أبداً ٣٣

إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة ٥٧

٦ - الأشعار

وكان ما كان ١٤٩

٧ - الكتب الواردة في النص

الأخلاق عند الغزالي ١٥ ، ٩٩

إخوان الصفا ٤٤

الأربعين في أصول الدين ١١١ ، ١١٤

الاعتقادات ١٧

الاقتصاد في الاعتقاد ٧ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٨٤ ،

٨٥ ، ٩٣ ، ١١٢ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ،

إتحاف السادة المتقين ٥٧

إحصاء العلوم ٤١

الإحياء ٦ ، ٨ ، ٣٦ ، ٥٠ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٦٢ ،

١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ،

١١٤ ، ١١٧ ، ١٢٤ ، ١٣٠ ، ١٣٥ ،

١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٦ ، ١٥٩ ، ١٦٠

حتى بن يقظان ١٤٩
 دائرة المعارف الإسلامية ١٠٢
 دراسات إسلامية ٢٤
 دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ٢٣
 الدرر الفاخرة ٥٩
 دلالة الحائرين ٤٤
 ديكارت ٦٥ ، ١٢١
 رسالة التوحيد ٢٨ ، ٣٦
 الرسالة اللدنية ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥١
 رسائل الكندي ٣٥
 ابن رشد والرشدية ٤٤ ، ١٤٦ —
 روح الإسلام ٣٧
 الزهد ٣٧
 سلسلة عالم المعرفة ٤١
 سيرة الغزالي وأقوال السابقين ٥٦ ، ١٠٠
 طيقات الأمم ٢٣
 الطعنة النجلاء ضد المغاربة واليهود ٤٢
 عالم الفلسفة ١٣ ، ١٤١
 غريب الحديث ٣٣
 فصل المقال ٣٥ ، ٣٦
 فضائح الباطنية ٥٣ ، ١٥٩
 الفكر الإسلامي ١٥ ، ٣٩
 الفكر العربي ومركزه في التاريخ ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢
 فلسفة الأخلاق ٣٤
 فلسفة الإسلام ١٨
 الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب ٤١ ، ٤٣
 الفلسفة الإسلامية واليهودية ١٧

١٥٧ ، ١٥٨
 أيها الولد ٧٩
 بداية الهداية ٥٩
 بيان العلم وفضله ٣٢
 تاريخ الأدب العربي ٥٨
 تاريخ ابن عساكر ٢٨
 تاريخ الفكر الإسلامي ٣٦
 تاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٣
 تاريخ الفلسفة العربية ٢٣ ، ٦٥
 تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٨ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ١٤٦
 تاريخ فلسفة المسلمين ٩٩ ، ١٠٢
 التأملات ١٢ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٢ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،
 تجديد الفكر العربي ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٨ ، ١٤٧ ، ١٤٨
 تراث الإسلام ٤١ ، ٤٢
 التفسير الإسلامي للتاريخ ٣٨
 التفكير فريضة إسلامية ٢٥ ، ٣٠
 تمهيد لتاريخ الفلسفة ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥
 تهافت الفلاسفة ١٦ ، ١٧ ، ٤٢ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٨ ، ١٠٠ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦
 الجامع العوام ١١٠ ، ١٥٥ ، ١٥٧
 أبو حامد الغزالي في الذكري المثوية التاسعة لميلاده ٥٢ ، ٩٧
 حضارة العصر الحاضر ١٧
 الحقيقة في نظر الغزالي ١٧

فلسفة الغزالي ٥٤ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٦
 فى الفلسفة الإسلامية ٤٤
 القسطاس المستقيم ٥٣ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٧٦
 القصور العوالي ٥٩ ، ٧٩ ، ١١٢ ، ١٤٨
 القواصم والعواصم ١٥٣
 قواعد لهداية العقل ٧٣ ، ٨٣
 القواعد العشرة ١٤٧
 القيم ١٢١
 الكندى وفلسفته ٣٤
 كيمياء السعادة ١١٠ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١١٦ ،
 ١٤٧ ، ١٤٨
 اللع ١٥٢
 مبادئ الفلسفة ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٤
 محك النظر ٦٠ ، ٦١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ٩٢
 ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٦١ ، ١٦٢
 المدخل للدراسة الفلسفة الإسلامية ٣٦
 المستصفى ٦٠ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١١١ ، ١١٣ ،
 ١١٥ ، ١٣٨
 مشكاة الأنوار ١٧ ، ٢٦ ، ٦١ ، ٨٠ ، ١٠٨ ،
 ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٦ ،
 ١٢٥ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٥٢ ،
 ١٥٨ ، ١٥٥
 المضمون به على غير أهله ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ،
 ١٥٨
 معارج القدس ٧ ، ٣٦ ، ٥٨ ، ٦١ ، ٧٩ ،
 ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ،
 ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٥٦ ، ١٦٠ ،
 المعارف العقلية ٧٧ ، ٧٨ ، ١١٢ ، ١١٤ ،

١١٥ ، ١٣٦
 معراج السالكين ٣ ، ١٩ ، ٧٣ ، ١١١
 معيار العلم ٦٠ ، ٦٣ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ،
 ٨٧ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ،
 ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٦
 مفهوم الوحي ٣٧
 مقاصد الفلاسفة ٥٩ ، ٦٠ ، ١٤٠
 مقال عن المنهج ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ٨٥
 المقدمة « لآين خلدون » ٣٨ ، ٥٨
 المقصد الأسنى ٥٥ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٤٥ ، ١٥٥
 الملل والنحل ٢٣
 مناهج العلماء ٣١
 المنقذ من الضلال ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٧ ،
 ٢٤ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ،
 ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٧٠ ،
 ٧١ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٨٣ ، ٨٥ ،
 ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ،
 ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ،
 ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ،
 ١١١ ، ١١٢ ، ١٣٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ،
 ١٤٩ ، ١٥١
 منهاج العابدين ٥٩ ، ٨٣
 المنهج الفلسفى ١٠ ، ١١ ، ٧٤
 الموافقات ٢٧
 مؤلفات الغزالي ٥٨
 ميزان العمل ١٩ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٧٠ ،
 ٧٣ ، ٧٨ ، ١٠٠ ، ١١٤ ، ١٥٠
 هموم المثقفين ٣١ ، ٣٣ ، ٣٧

المراجع^(١)

(أ) مراجع عربية :

- ابن خلدون : المقدمة . بيروت ١٩٠٠ م
- ابن رشد : تهافت التهافت (فى مجموع يضم : تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد وتهافت الفلاسفة لخوجه زاده) طبع مصطفى البلبى الحلبي ١٣٢١ هـ .
- ابن طفيل : حى بن يقظان تحقيق د . عبد الحليم محمود - مكتبة الأنجلو المصرية .
- أبو حامد الغزالي : فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده . القاهرة ١٩٦٢ م .
- أحمد فؤاد الأهواني (د) : فى عالم الفلسفة . القاهرة ١٩٤٨ م .
- الزبيدي : إتحاف السادة المتقين فى ١٠ أجزاء ، القاهرة ١٣١١ هـ
- زكى مبارك (د) : الأخلاق عند الغزالي . القاهرة ١٩٢٤ م
- سليمان دنيا (د) : الحقيقة فى نظر الغزالي دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٥ م
- عباس محمود العقاد : فلسفة الغزالي . من مطبوعات إدارة الثقافة بالأزهر ١٩٦٠ م .
- عباس محمود العقاد : ابن رشد . دار المعارف بالقاهرة (سلسلة نوايغ : الفكر العربى رقم ١) .
- عبد الرحمن بدوى (د) : مؤلفات الغزالي القاهرة ١٩٦١ م .
- عبد الكريم العثمان (د) : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه . دمشق ١٩٦١ م
- عثمان أمين (د) : ديكارت . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ م .
- الغزالي : إحياء علوم الدين . فى ٤ أجزاء . طبع مصطفى البلبى الحلبي . القاهرة ١٩٣٩ م .
- الغزالي : المنقذ من الضلال . دمشق ١٩٣٤ م
- الغزالي : تهافت الفلاسفة . تحقيق الأب موريس بويج . بيروت ١٩٦٢ م .
- الغزالي : معيار العلم . تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦١ م .
- الغزالي : محك النظر . بيروت ١٩٦٦ م .

(١) هذه القائمة لا تتضمن مراجع الباب الأول ، وقد اكتفينا بذكرها هناك فى الموامش .

- الغزالي : مشكاة الأنوار . تحقيق د . أبو العلا عفيفي . القاهرة ١٩٦٤ م .
- الغزالي : المستصفى من علم الأصول : فى جزئين القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- الغزالي : المعارف العقلية . تحقيق عبد الكريم العثمان دمشق ١٩٦٣ م .
- الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد . القاهرة ١٩٦٢ م .
- الغزالي : معارج القدس . القاهرة ١٩٢٧ م .
- الغزالي : ميزان العمل . تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٩٦٤ .
- الغزالي : فضائح الباطنية . تحقيق د . عبد الرحمن بدوى القاهرة ١٩٦٤ م .
- الغزالي : مقاصد الفلاسفة . تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٩٦١ م .
- الغزالي : كيمياء السعادة (فى مجموع يضم المنقذ من الضلال ورسائل أخرى) مكتبة الجندى بدون تاريخ .
- الغزالي : المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى . مكتبة القاهرة (بدون تاريخ)
- الغزالي : القسطاس المستقيم . تحقيق الأب فيكتور شلحت - بيروت ١٩٥٩ م .
- الغزالي : الرسالة اللدنية . القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- الغزالي : جواهر القرآن . القاهرة ١٣٢٩ هـ .
- الغزالي : معراج السالكين (ضمن مجموعة الرسائل الفرائد من تصانيف الإمام الغزالي . مكتبة الجندى بالقاهرة بدون تاريخ) .
- الغزالي : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي (تشتمل على رسائل منها : القسطاس المستقيم ، أيها الولد ، إجماع العوام عن علم الكلام ، المضمون به على غير أهله ، المضمون الصغير) مكتبة الجندى بالقاهرة بدون تاريخ .
- الغزالي : الأربعين فى أصول الدين . مكتبة الجندى بالقاهرة ١٣٨٣ هـ .
- الغزالي : رسالة فى بيان معرفة الله (مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن بهولانده) تحت (Or. 177 (7)

(ب) ترجمات عربية لمراجع أجنبية :

- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٥٧ م .
- ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى . ترجمة د . عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٥١ م .

ديكارت : مبادئ الفلسفة ترجمة د . عثمان أمين . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٠ م .
ديكارت : مقال عن المنهج : ترجمة محمود الخضيرى . دار الكاتب العربى بالقاهرة
١٩٦٨ م .

رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعير . طبع عيسى الحلبي بالقاهرة ١٩٦٧ م .
كارادى فو : الغزالي . ترجمة عادل زعير . طبع عيسى الحلبي بالقاهرة ١٩٥٩ م .

(ج) ترجمات ونشرات أجنبية لبعض كتب الغزالي :

- 1 - Das Elixier der Glückseligkeit. Übers. v. H.Ritter Düsseldorf-köln. 1959.
- 2 - Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte Hrsg. V.I. Goldziher. Leiden, 1916.
- 3 - Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahija. Im persischen Text herausgegeben und übersetzt von Otto Pretzl, München, 1933.

(د) مراجع أجنبية :

- Abu Ridah, M.A.A.: Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie. Madrid, 1952.
- Alquie, F.: Descartes. L'homme et l'oeuvre. Paris 1956 (German translation: Alquie, F., Descartes. Stuttgart 1962).
- Asin Palacios, M.: Algazel. Dogmatica, Moral, Ascetica.: Zaragoza 1901.
- Azkoul, K.: Al- Ghazzali. Geltung und Grenzen der Vernunft. Diss. Munchen, 1938.
- Boer, T. de: (1) Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd, Strassburg. 1894.
- (2) Geschichte der Philosophie im Islam' Stuttgart, 1901.
- Bouyges, M.: Essai de chronologie des oeuvres de al- Ghazali Beyrouth. 1959.
- Brockelmann. C.: Geschichte der Arabischen Literatur.: Bd. 1.2. Aufl., Leiden, 1943 und Suppl.- Bd. I, Leiden, 1937.
- Carra de Vaux: Gazali. Paris, 1902.
- Descartes, R.: (1) Oeuvres de Descartes. Adam & Tannery, Paris, 1987-1910.
- (2) Correspondance de Descartes. Publiee par Ch. Adam et G. Milhaud. Paris 1936. (German translations: Meiner - Verlag, Hamburg).
- Meditationen über die Grundlage der Philosophie. Übers. V.L. Gabe, 1960.
- Discours de la Methode. übers. V.L. Gabe. 1960.
- Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übers. v. A. Buchenau 1954.
- Die Prinzipien der Philosophie. Übers. v. A. Buchenau. 1955.

- Regeln zur Leitung des Geistes, Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht. übers v. A. Buchenau. 1962.).

Diels, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg, 1964.

- Enzyklopädie des Islam: Leiden. 1913-34.

The Encyclopaedia of Islam: Leiden - London. 1960 ff.

Fichte, J.G.: Ausgewählte Werke, in 6 Bänden. Hrsg. v. F. Medicus. Darmstadt. 1962.

Frick, H.: Ghazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen. Leipzig. 1919.

Goldziher, I.: Die islamische und die jüdische Philosophie. In: Kultur der Gegenwart, 1, 5. Berlin, 1909.

Gosche, R.: Über Ghazzalis Leben und Werke. In: Abhandl. d. kgl. Akad. d. Wiss. z. Berlin a. d. Jahre 1858. Berlin, 1859.

Horten, M.: Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients. München 1924.

Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg. 1956.

Lauth, R.: Die Frage nach dem Sinn des Daseins. München, 1953. (1)

(2) Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München, 1965.

(3) Zur Idee der Transzendentalphilosophie. München. 1965.

Macdonald, D. B.: The Life of al- Ghazzali. JAOS XX, New Haven, 1899.

J. Obermann :

(1) Der philosophische und religiöse Subjetivismus Ghazalis. Wien - Leipzig, 1921.

(2) Das Problem der Kausalität bei den Arabern. In: WZKM Bd. XXIX, Wien 1915.

Renan, E.: Averroes. Paris, 1852.

Sharif, M.M.: A History of Muslim Philosophy. 2 vols&: Wiesbaden. 1963-66.

Störig, H.J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt am Main, 1971.

Watt, W.M.: Muslim intellectual. A study of Al-Ghazali. Edinburgh, 1963.

قائمة بأهم الأعمال العلمية للمؤلف

أولاً : كتب :

- ١ - تمهيد للفلسفة (الطبعة الخامسة) دار المعارف ١٩٩٤ م .
- ٢ - المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت (الطبعة الرابعة) - دار المعارف ١٩٩٧ م .
- ٣ - مقدمة فى علم الأخلاق (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٣ م .
- ٤ - دراسات فى الفلسفة الحديثة (الطبعة الثالثة) - دار الفكر العربى ١٩٩٣ م .
- ٥ - مدخل إلى الفكر الفلسفى (مترجم عن الألمانية) دار الفكر العربى (الطبعة الثالثة) ١٩٩٦ م .
- ٦ - ثلاث رسائل فى المعرفة للإمام الغزالى (تحقيق ودراسة) مكتبة الأزهر ١٩٧٩ م .
- ٧ - الإسلام فى مرآة الفكر الغربى (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٤ م .
- ٨ - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى - دار المعارف ١٩٩٧ م .
- ٩ - الإسلام فى تصورات الغرب - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٩٧ م .
- ١٠ - قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الإسلام - دار المنار بالقاهرة ١٩٨٨ م .
- ١١ - الإسلام والغرب . من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (سلسلة قضايا إسلامية) ١٩٩٤ م .
- ١٢ - مقدمة فى الفلسفة الإسلامية - القاهرة ١٩٩٧ م .
- ١٣ - الدين والحضارة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . القاهرة ١٩٩٦ م .
- ١٤ - الإسلام وقضايا العصر - القاهرة ١٩٩٦ م .
- ١٥ - من أعلام الفكر الإسلامى الحديث - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٩٧ م .
- ١٦ - الدين والفلسفة والتنوير - سلسلة اقرأ . دار المعارف ١٩٩٦ م .

١٧ - الإسلام وقضايا الإنسان - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٩٧ .

ثانيًا : رسائل صغيرة :

١ - الإسلام ومشكلات المسلمين في ألمانيا - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ م

٢ - دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ م ، ودار النار ١٩٨٩ م .

٣ - الإسلام والاستشراق - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ م .

٤ - العقيدة الدينية وأهميتها في حياة الإنسان - ملحق لمجلة الأزهر - رجب ١٤١٥ هـ (ديسمبر ١٩٩٤ م) .

٥ - الإسلام دين الحضارة - ملحق لمجلة الأزهر - المحرم ١٤١٨ (مايو ١٩٩٧ م) .

ثالثًا : مؤلفات وبحوث بلغات أجنبية :

١ - في اللغة الألمانية :

(1) Al Ghazalis Philosophie im Vergleich mit Descartes. Peter Lang Verlag, Frankfurt 1992.

(2) Heutige Weltverantwortung in islamischer Sicht. in: Universale Vaterschaft Gottes. Herder - Verlag 1987.

(3) Die Kulturellen Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt. in: Festschrift für A. Falaturi, Böhlau Verlag Köln-Wien 1991.

(4) AL Ghazali. in: Klassiker der Religionsphilosophie, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1995. bei Wien 1992.

(5) Der Mensch im Koran. St Gabriel, Mödling bei Wien 1992.

(6) Ein Islam und viele Interpretationen.

In: Gesichter des Islam. Hrsg. Haus der Kulturen der Welt. Berlin. 1992.

(7) Friede in islamischer Sicht, Begriff und Notwendigkeit des Weltfriedens. In: Friede für die Menschheit. St. Gabriel, Mödling bei Wien 1994.

(8) Gerechtigkeit aus islamischer Sicht.

بحث ألقى في الندوة العلمية حول (العدل والسلام في المسيحية والإسلام) بجامعة مونستر بألمانيا - نوفمبر ١٩٩٢ م .

(9) Der Islam in unsrer Welt, Islamische Wissenschaftliche Akademie. Köln 1995.

(10) Die Rolle des Islams in der Gesellschaft.

محاضرة ألقيت في المؤتمر الدولي بجامعة كولونيا بألمانيا حول (أوروبا والحضارة الإسلامية) مايو ١٩٩٣ م .

(11) Jesus im Koran

محاضرة أُلقيت في كلية اللاهوت بجامعة زيوريخ بسويسرا . سبتمبر ١٩٩٣ م .

(12) Die Spiritualität im Islam.

بحث أُلقي في المؤتمر الدولي حول (الروحانيات في الأديان العالمية) بمدينة لوكوم بألمانيا . نوفمبر ١٩٩٤ م .

(13) Der Beitrag der islamischen Religion zu einer Kultur des Friedens.

بحث أُلقي في المؤتمر الدولي لليونسكو حول (إسهامات الأديان في ثقافة السلام) في برشلونه بأسبانيا . ديسمبر ١٩٩٤ م .

٢ - في اللغة الإنجليزية :

(1) On the Role of Islam in the Development of philosophical Thought - Dar Al-Manar - Cairo 1989.

(2) Cultural Relations between the West and the World of Islam. (Journal "Islam & Christian - Muslim Relations". Vol 3 No. 1. June 1992 Birmingham UK).

(3) Peace from an Islamic Standpoint. Worldpeace as Concept and Necessity. ST. Gabriel. Mödling, Austria 1995.

٣ - في اللغة الإندونيسية :

١ - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى . ترجمه إلى الأندونيسية تاج الدين عبدالله موسى - بانجيل - إندونيسيا . بتصريح خاص من رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر (صاحبة امتياز الطبعة الأولى) . ويترجم الكتاب حاليا إلى الروسية والأردية .

٢ - المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت

٤ - في اللغة التركية :

Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplamasinin. Arka Planı, Izmir. 1993.

٥ - في اللغة الفرنسية :

Le dialogue entre les trois religions révélés du point du vue de l'Islam.

محاضرة أُلقيت في الأصل بالعربية في مؤتمر المائدة المستديرة للحوار بين الأديان السماوية الثلاثة بجامعة السوربون في باريس . يونية ١٩٩٤ م .

رابعا : أعمال مشتركة :

١ - محاضرات في فلسفة التاريخ للفيلسوف هيجل ، الجزء الثانى : العالم الشرقى (ترجمه

إلى العربية د . إمام عبد الفتاح إمام وراجعه على الأصل الألماني د . محمود حمدي زقزوق) ،
دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨٦ م .

٢ - الاشتراك في ترجمة كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربي) بتكليف من
المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة - الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة:
١٩٩٣ م - ١٩٩٥ م .

٣ - مراجعة وتقديم كتاب : الإسلام والمسيحية من تأليف أليكسي جورافسكي - سلسلة
عالم المعرفة . الكويت ١٩٩٦ م .

فهرس

الصفحة	الموضوع
٥	تقديم للأستاذ الدكتور محمد البهى
١١	مقدمة الطبعة الرابعة
١٥	بين يدى البحث
٢١	الباب الأول : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى
٢٨-٢٣	الفصل الأول : موقف الإسلام من العقل
٢٣	١ - تمهيد
٢٤	٢ - الإنسان فى نظر الإسلام
٢٥	٣ - العقل ووظيفته
٢٦	٤ - تمهيد الطريق أمام العقل
٤٥-٢٩	الفصل الثانى : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى
٢٩	١ - الجانب الفكرى
٢٩	(أ) نظرة عامة
٣٢	(ب) مبدأ الاجتهاد
٣٣	(ج) فكرة الوسطية
٣٧	(د) نظرة الإسلام إلى التاريخ
٣٩	٢ - الجانب التاريخى
٣٩	(أ) التأثير الإسلامى فى فلسفة العصور الوسطى
٤٣	(ب) التأثير الإسلامى فى فلسفة العصر الحديث
٦٠-٤٧	الباب الثانى : مدخل تاريخى - الغزالى : عصره ، حياته ، مؤلفاته
٤٩	الفصل الأول : المدارس الفكرية فى عصر الغزالى
٤٩	تمهيد
٥٠	(أ) المتكلمون
٥٠	(ب) الفلاسفة
٥٢	(ج) الباطنية
٥٤	(د) الصوفية
٥٦	الفصل الثانى : حياة الغزالى ومؤلفاته
٥٦	١ - حياة الغزالى
٥٨	٢ - مؤلفات الغزالى

٥٨	(أ) نظرة عامة
٥٩	(ب) المؤلفات الفلسفية
١٢٣-٦٣	الباب الثالث : مقارنة بين المبدأ الفلسفي التأسيسي عند الغزالي وديكارت
٦٥	تمهيد
٦٧	الفصل الأول : الشك الفلسفي
٦٧	١ - المنطلق التاريخي
٧٠	٢ - الشك الفلسفي والارتيابية
٧٣	٣ - الاستقلال العقلي
٧٥	٤ - العقيدة والشك الفلسفي
٧٨	٥ - شروط التفلسف
٨١	٦ - الشك المنهجي
٨١	(أ) الاعتراف بوجود الحقيقة
٨٢	(ب) ماهية العلم
٨٤	(ج) حركة الشك
٨٦	(د) المعرفة الحسية
٨٨	(هـ) المعرفة العقلية
٨٩	(و) الرؤيا
٩١	(ز) الشك الميتافيزيقي
٩٥	الفصل الثاني : التأسيس المطلق للعقل
٩٥	تمهيد
٩٦	الحل الغزالي :
٩٦	(أ) عرض الغزالي للحل
٩٧	(ب) نقد التفسيرات السائدة حتى الآن
٩٩	أولا : التفسير الصوفي
١٠٣	ثانيا : التفسير اللاعقلي
١٠٥	ثالثا : التفسير الفلسفي :
١٠٥	١ - نور العقل
١١٠	٢ - معرفة الله
١١٤	٣ - معرفة الذات
١١٨	الحل الديكارتي
١٢٣	مقارنة ختامية

الموضوع	الصفحة
الباب الرابع : العقل ومجاله عند الغزالي	١٢٧
تمهيد	١٢٩
الفصل الأول : المعارف العقلية	١٣١
١ - العقل والحواس	١٣١
٢ - المعارف الضرورية الأولية	١٣٥
٣ - المعارف المتأخرية	١٣٧
٤ - مشكلة السببية	١٤١
الفصل الثاني : علاقة العقل بالتصوف والنبوة	١٤٧
أولاً : العقل والتصوف	١٤٧
١ - التجربة الروحية	١٤٧
٢ - الإلهام	١٤٨
٣ - الإلهام بين الصوفية وأهل النظر	١٤٩
٤ - دور العقل	١٥٠
٥ - الفلسفة والتصوف في فكر الغزالي	١٥٣
ثانياً : العقل والنبوة	١٥٥
١ - إمكان النبوة	١٥٥
٢ - علاقة العقل بالوحي	١٥٥
٣ - أنواع العلم	١٥٧
٤ - العلم والاعتقاد	١٥٨
كلمة ختامية	١٦١
الكشاف العام	١٦٥
مراجع البحث	١٧٣
أهم الأعمال العلمية للمؤلف	١٧٧
فهرس الموضوعات	١٨١-١٨٣

رقم الإيداع	١٩٩٨/٣٠٠٠
الترقيم الدولي	ISBN 977-02-5551-3

١/٩٧/٣٤

طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)

يُعتبر هذا الكتاب من الموسوعات الفكرية
الهامة التي تناول الفكر الإسلامي والأوربي
شئاً من الدقة والإمعان ، حيث يعرض مقارنة
علمية وأكاديمية بين الإمام الغزالي وديكارت .
فالكتاب تقرب للتفكير في منهج البحث
لديهما دون الادعاء بأن الثاني قد تأثر بالأول
وهو دفاع قوى عن معارضة الغزالي للفلسفة
الإغريقية بالأخص ، فالغزالي قد واجه عدة
مدارس مختلفة في عصره كما واجه المتكلمين
على اختلاف مذاهبهم فاستحق أن يكون حجة
الإسلام وناصر الفكر الإسلامي



دارالمعارف

٠٠٢٤٠٤/٠١

